DRUVIS

ALMANACH CENTRU ETNAKASMALOGIJI

№3 2011

DRUVIS

ALMANACH CENTRU ETNAKASMALOGIJI

№2 KRYŬJA 2008

На вокладцы – здымак беркута (залатога арла), які пашыраны ў паўночным паўшар'і і ёсць старажытным сімвалам вярхоўнай улады і царскай годнасці

У аздабленні альманаху выкарыстаныя знакі традыцыйнага народнага арнаменту, фота Андрэя Аляхновіча, Алега Белавусава, Таццяны Валодзінай, Ёнаса Вайшкунаса, Аляксея Дзерманта, Гвідаса Каверы, Кацярыны Казачонак, Святланы Клепікавай, Аляксея Ластоўскага, Сяргея Лескеця, Аляксея і Элы Лужынскіх, Ігара Мацюнова, Дзяніса Раманюка, матэрыялы з Сеціва, архіву Студэнцкага этнаграфічнага таварыства, архіўных і музейных збораў Беларусі, Літвы, Латвіі, Польшчы, Украіны, Расіі, Нямеччыны, Францыі, Швецыі, Нарвегіі

Наклад 299 асобнікаў

КАНТАКТ:

а/с 342, 220050 Менск, Беларусь
kryuja@gmail.com
www.kryuja.org

ЗМЕСТ

E D I T O R I U M

Для нязломных, непераможных мы ўздымаем традыцыйны сімвал і кажам, што толькі праз вяртанне сонечнай духоўнасці, да жывога светацяму, да мужчынскай паганскай этыкі і імперскага ідэалу, да святой спадчыны нашай нардычна-арыйскай крыві сілы еўрапейскага ўзвышэння змогуць успыхнуць, запаліцца, абудзіць душу, якой дагэтуль ім не ставала. І толькі гэтая жывая душа можа даць ім абсалютную самасвядомасць, і толькі яна можа разарваць кола «цёмнай эпохі» Захаду.

Юліус Эвола

Гэты, трэці нумар нашага альманаху мае шматузроўневую канцэпцыю, якая складаецца з чатырох асноўных элементаў: Поўнач (Балтаскандыя), індаеўрапейцы, блізнячы міф, імперыя. Усе гэтыя элементы, звязаныя між сабою не толькі з прыхамаці ўкладальніка, маюць глыбінныя повязі, якімі прасякнутыя гэтыя, здавалася б, апрычоныя тэмы, дазваляючы зразумець іх ісіу ў арганічным адзінстве.

Поўнач для нас выступае ў двух вымярэннях – метафізічным і геапалітычным. Метафізіка Поўначы як сакральнага полюса і вытока прымардыяльнай Традыцыі, краю, які арыентуе чалавека вертыкальна, выхоўваючы ў ім звышчалавечыя якасці, задае падставовыя параметры нашай карціны свету. Поўнач – месца тэафаніі, актыўнай боскай праявы і маніфестацыі. Поўнач – краіна лесу, паводле беларускай міфа-паэтычнай традыцыі: *«Лес апасродкуе дачыненні Неба (Верху) і Зямлі (Нізу), у стэпе гэтыя дачыненні беспасярэднія, што ўласціва хутчэй раннім фазам касмагенезу. Лес семантычна маркіруе Поўнач і Верх, стэп – Поўдзень і Ніз. І, як вынік усяго, лес аказваецца максімальна прыцягнутым да сферы сакральнага»* (Сяргей Санько).

Поўнач – перадусім край народжаных ёю людзей, выхаваных гэтым кліматам і гэтымі краявідамі, што адлюстравалася ў іхным абліччы – блакітных нябёсах вачэй, ільнянарусых косах, беласнежным покрыве скуры і крывічэслівых тварах, нібы выкрасаных з прынесенага ледавіком каменя. Зрэшты, людзі Поўначы вызначаюцца не адно гэтымі вонкавымі прыкметамі, бо найбольш істотнае схаванае ў душы. Яны маюць адпаведны характар – стрыманы, глыбокі, часам суворы, разважлівы, але рашучы, немітуслівы, але трывалы, гасцінны, але з адчуваннем дыстанцыі. Беларусы – таксама паўночны народ.

Нашая зямля з найдаўнейшых часоў была часткай еўрапейскай Поўначы, Цыркумбалтыйскага рэгіёну або Балтаскандыі. Паўночны і балтыйскі вектар граў вырашальнае значэнне ў фармаванні этнакультурнай адметнасці нашага народу, станаўленні і развіцці дзяржаўнасці. Геапалітычны падзел на поўнач / поўдзень ёсць нашмат больш даўнейшым, натуральным і гістарычна праўдзівым за падзел на захад / усход, наступствамі якога былі шмат трагічных падзей нашай мінуўшчыны ды няпэўнае становішча ў цяпершчыне. Таму сёння ідэя Балтаскандыі ёсць не проста рамантычнай, але жыццёва патрэбнай для геакультурнага і геапалітычнага балансу.

Сакральныя вобразы Поўначы прадстаўленыя ў міфалогіі многіх індаеўрапейскіх народаў: святая гара Меру і белы кантынент Швета-двіпа індыйцаў, Хара Берэзайці і кантынент Хваніратха, на якім размяшчалася святая прарадзіма іранцаў Айр'янам Ваэджа («арыйскі прастор»), Рыпейскія горы і Гіпербарэя старажытных грэкаў, Туле рымлянаў, «выспы на Поўначы Свету» – месца паходжання Плямён багіні Дану і друідычнай традыцыі ў кельтаў. У паўночным краі знаходзяцца і вытокі найбуйнейшых усходнееўрапейскіх рэкаў: Дзвіны, Дняпра і Волгі. Ёсць важкія падставы меркаваць, што гэтыя вобразы звязаныя з уяўленнямі аб паўночнай прарадзіме індаеўрапейцаў. Вядома, існуюць розныя тэорыі аб лакалізацыі індаеўрапейскай прарадзімы, але распрацоўка гэтага кірунку, разумеючы пад «Поўначчу» абшар паміж Скандынавіяй і Паўночным Прычарнамор'ем здаецца найбольш абгрунтаваным і перспектыўным з навуковага гледзішча. Менавіта тут мы знаходзім агмень стараіндаеўрапейскай гідраніміі, найбольш архаічныя ды жывыя дагэтуль мовы і традыцыі (у прыватнасці, балта-славянскія), тут, у адпаведнасці з найноўшымі даследаваннямі, можа лакалізавацца генетычнае ядро індаеўрапейцаў і плацдарм індаеўрапейскай экспансіі.

Індаеўрапейшчына – падставовы складнік нашай культуры, супольны субстрат, на якім узнікла і развілася еўрапейская цывілізацыя. Індаеўрапейцы заваявалі ўвесь свет. На чым палягае прычына іх поспеху? Натуральна, нельга прымітыўна гэта патлумачыць толькі праз «расу» і «нардычнасць», бо высокаразвітыя цывілізацыі з'яўляліся ды квітнелі і без іхнага ўдзелу, а паўсюль шукаць іх сляды – нонсэнс. Справа таксама не толькі ў ваяўнічасці ды экспансіянізме, бо гэткая рыса была, прыкладам, і ў цюркаў. Хутчэй за ўсё, тлумачэнне палягае на скрыжаванні розных чыннікаў. Перадусім, гэта традыцыя і светагляд, якія прадугледжвалі арганізацыю такога парадку, што дазваляў ствараць трывалыя грамадскія і палітычныя структуры. І сапраўды, індаеўрапейцы аказаліся вельмі здатнымі ў справе

дзяржаўнай ды прававой арганізацыі. Затым трэба назваць здатнасць спалучаць светаглядныя прынцыпы з развіццём тэхналогіі, асабліва вайсковай – ад калясніцы да самалётаў. Як зацямляў Гордан Чайлд: *«індаеўрапейцы сапраўды з'яўляюцца паўсюль як носьбіты праўдзівага прагрэса, у Еўропе іх рассяленне адзначае той момант, калі гісторыя пачынае развівацца іншым шляхам, чым у Афрыцы або выспах Ціхага акіяна»*.

Як выяўляе сябе індаеўрапейская традыцыя, у чым яе сутнасць? Паводле азначэння Жана Адры, гэты панятак *«досыць выразны і канкрэтны. Індаеўрапейская традыцыя складаецца з дзвюх групаў фактаў: адна ахоплівае спалучэнні формулаў, другая – спалучэнні паняткавых схемаў… "індаеўрапейская традыцыя" – гэта не штучны і вытанчаны прадукт мараў, а аб'ектыўная велічыня, відавочная дзейнасць, перадача якой можа быць паўтораная крок за крокам. Выглядае таксама, што з перадачай індаеўрапейскай традыцыі перадаецца чын мыслення і паводзінаў, у першую чаргу ў выпадку элітаў»*, гэта *«традыцыя, што вымагае шэрагу высокіх жыццёвых ідэалаў – гераізму, а дакладней пераадольвання сябе дзеля дасягнення вышэйшага ўзроўню быцця; эфектыўнасці і праўдзівасці; а таксама вынікаючай з гэтага герархіі прынцыпаў і функцый»*.

Між іншым, трэба зацеміць, што развітае індустрыялізаванае грамадства – гэта не вынік поўнага адпрэчання традыцыі, але хутчэй яе развіцця, праўда, гэтае развіццё адбывалася не без хібаў. Гэта надзвычай істотная тэза, якая дазваляе пераадолець чароўнасць архаікі і адтуляе новая далягляды для здзяйснення і ўзыходжання – абшары Космасу. Такое гледзішча на традыцыю і індаеўрапейскія каштоўнасці папраўдзе можна назваць авангардным і археафутурыстычным. Але пры тым варта памятаць, што індаеўрапейская традыцыя ведае не толькі прыклады паспяховай рэалізацыі сваіх формулаў і паняткавых схемаў. Маем на ўвазе канцэпцыю «трох заганаў», якая дапаўняе ўяўленне пра належнае функцыянаванне трохчасткавай структуры грамадства. Кожны са станаў, калі не трымаецца адпаведнай меры, можа быць схільны да заняпаду: вытворцы – праз аблуду грашыма і чыстым матэрыялізмам, ваяры – праз пыху ад ўлады і бязмежны, вар'яцкі экспансіянізм, святары – праз здраду мудрасці і шляху пакрыёмых ведаў. Здаецца, амаль усе заганы сучаснага свету вынікаюць з таго, што гэтыя прыкметы звыродніцтва пачынаюць ахопліваць усе грамадскія структуры, ідэальныя каштоўнасці становяцца сваімі антыподамі. Таму традыцыя захавала і прамоўленае дэльфійскім аракулам папярэджанне – *«Нічога праз меру»*.

Гэты прынцып адсылае нас да касмалагічных асноваў індаеўрапейскага светагляду, дзе адно з цэнтральных месцаў займае г. зв. «блізнячы міф», які апісвае паўстанне Сусвету, заснаванне традыцый, грамадскіх інстытуцый у выніку ўзаемадзеяння двух боскіх братоў-блізнятаў. У дэміюргічным чыне на роўных удзельнічаюць дзве постаці: нябесны стваральнік, які надае форму, вызначае межы ды яго «паплечнік» – хтанічны валадар пракаветных водаў і матэрыі. Гэткая касмалагічная мадэль арыентаваная на ўзаемадапаўняльнасць, камплементарнасць абодвух пачаткаў «па той бок дабра і зла», і замест абсалютызацыі аднаго з іх грунтуецца на касмічным суладдзі. Бог і Волат, Грымотнік і Чорт, Відэвут і Брутэн, Гедымін і Ліздзейка, Альгерд і Кейстут, Вітаўт і Ягайла – гэтая мадэль рэалізоўвалася ў нашай міфалогіі і гісторыі.

Між іншым, блізняты былі заснавальнікамі аднаго з самых выбітных гаспадарстваў індаеўрапейцаў – ад Ромула і Рэма бярэ пачатак Рым і яго імперыя. Мы працягваем паслядоўна ды грунтоўна звяртацца да імперскай тэмы як актуальнай для нашага кантэксту. Гэта не толькі гледзішча на Вялікае Княства Літоўскае праз імперскую прызму, але і абмеркаванне імперскай перспектывы адзінай Еўропы. Мы перакананыя, што замкнуўшыся на хутарах асобных дзяржаваў-нацый мы не ў стане годна сустрэць выклікі, якія пагражаюць нашаму існаванню ды ўсёй цывілізацыі. Аднак сучасным палітычным інстытутам аб'яднанай Еўропы бракуе духоўнага вымярэння і праўдзівай волі да магуты. Без гэтага ніводны палітычны праект, пагатоў амбітны, паспяховы і пераможны не будзе трывалым і жыццяздольным.

Трэба адрынуць як аблудную апазіцыю «імперыя / нацыянальная дзяржава». Замест яе варта прыйсці да арганічнай і герархічнай структуры этнакультурных і палітычных абшараў, што можа найбольш эфектыўна рэалізавацца ў канцэпцыі трохпавярховай радзімы: рэгіён, краіна, імперыя. Следам за баронам Эволам мы можам паўтарыць нашае разуменне імперскай ідэі: *«Узорам праўдзівага і арганічнага імперскага мыслення (якое выразна розніцца ад усялякага роду імперыялізму, бо апошні ёсць ні чым іншым як непажаданым абвастрэннем нацыяналізму) можа служыць, прыкладам, еўрапейскі сярэднявечны свет. У ім суіснавалі адзінства і шматстайнасць. Асобныя гаспадарствы, што ўваходзілі ў яго склад мелі характар частковых арганічных супольнасцяў, якія імкнуліся да unum quod non est pars (карыстаючыся выразам Дантэ), то бок да прынцыпу адзінства, аўтарытэта і вярхоўнай улады, паводле сваёй прыроды адрознага ад прынцыпу, што ляжыць у аснове кожнага асобнага гаспадарства. Якасна вышэйшая прырода імперскага прынцыпу абумоўленая выключна яго перавагаю ў дачыненні да вузка палітычнай сферы, бо ён абапіраецца на ідэю, традыцыю і валодае духоўнай уладай, што і надае яму законнасць. Менавіта гэтая трансцэндэнтная якасць Імперыі дае ёй права накладаць абмежаванні на суверэнітэт асобных еўрапейскіх дзяржаваў перад аблічам імперскага "суверэннага" права. Імперыя будуецца як "арганізм, што складаецца з арганізмаў" або, калі заўгодна, мае федэральны лад»*.

Прыхільнасць да ідэі еўрапейскай імперыі тлумачыць тое, чаму разам з нашым спрадвечным дзяржаўным сімвалам – гербам «Пагоня» мы прававіта выкарыстоўваем таксама і традыцыйны імперскі сімвал – выяву арла. *«Арол – бож'я пташка, // Высока лятаець, // І ў Бога бываець»*. Арол прысутны ў гербе Рэчы Паспалітай Абодвух Народаў, першасвятар Ліздзейка і легендарны пачынальнік нашага магутнага арыстакратычнага роду Радзівілаў быў знойдзены ў арліным гняздзе і менавіта арол стаў гербам гэтага роду, калі атрымаў ад імператара Фердынанда І Габсбурга тытул князёў Святой Рымскай Імперыі.

Усё гэта – міфы, прынцыпы, традыцыйныя сімвалы – патрэбна нам для таго, каб выжыць, стаць мацней ды здзейсніць вялікае. Апетыя ў эпасах ды паданнях архетыпы індаеўрапейскага светагляду, якія рэалізуюцца ўжо больш як пяць тысячаў гадоў у розных кутках свету, уражваюць сваёй трагічнай велічччу, яны дагэтуль вызначаюць наш лёс. І той свет, у якім мы жывём зараз – таксама вынік іх дзеяння. Таму мы павінны прыняць адказнасць за яго, як і раней.

Нашыя продкі крышылі баявымі сякерамі чарапы ворагаў ды разам з каляснічнымі хвалямі святлявых барадатых барбараў пашыралі закон і парадак. Яны стварылі самыя велічныя і магутныя імперыі. Паглыбляючы свае веды ў міфалогіі, касмалогіі, светаглядзе нашых індаеўрапейскіх прашчураў, якія запавялі нам свае структуры мыслення, арганізацыі грамадства, пакінулі ў спадчыну свой генафонд, здольнасці і тэхналогіі можна пэўна сказаць, што сучасны кшталт талерантнага, мультыкультурнага, ксенафільскага еўрапейца-пацыфіста – гэта поўная процілегласць таго, што шанавалася ў індаеўрапейцаў ад Ісландыі да Індыі. Натуральна, войны і міжэтнічныя канфлікты не зніклі і не знікнуць. Гэта мы марнеем. Мы распесціліся, сталі надта далікатнымі, замілавана гуляемся ў самагубчыя гульні. Сёння, як і казалі даўнія прароцтвы, жалезны век дасягае свайго апагею, цывілізацыя напружылася перад сконам і перараджэннем, якое стане новым выпрабаваннем – скачком у касмічную бясконцасць, аплачаным ахвярнай крывёю незлічоных герояў у ззянні промняў вечнай славы... ✷

ХРАНАЛАГІЧНАЯ АТРЫБУЦЫЯ
ІНДАЕЎРАПЕІЗАЦЫІ ЕЎРОПЫ

АЛЬГІРДАС
СЕЙБУЦІС

Уся тапаніміка балцкага рэгіёна звязаная з індаеўрапейскай лексікай. Таму яе з'яўленне магло адбыцца толькі з пашырэннем індаеўрапейскіх этнасаў на гэтай прасторы. Такім чынам, асноўны аспект разгляданага пытання – дакладнае вызначэнне часу індаеўрапеізацыі гэтай тэрыторыі.

У сярэдзіне XIX ст. хутка развівалася параўнальная лінгвістыка. Пасля ўсведамлення архаічнасці санскрыту і доказу яго роднасці з грэцкай, лацінскай, літоўскай ды іншымі еўрапейскімі мовамі пачаліся пошукі агульнай радзімы гэтых моў. Найстаражытнейшая калыска цывілізацыі – паўднёва-заходняя Азія – калісьці там гутарылі і на індаеўрапейскіх мовах. Таму гледзішча, што менавіта там з'явіўся першы індаеўрапейскі агмень, было досыць лагічным. Пасля лакалізацыі прарадзімы індаеўрапейцаў у Азіі непазбежна ўзнікла праблема з'яўлення ў Еўропе людзей, якія размаўлялі на гэтых мовах.

Неўзабаве ў паўночна-ўсходнім еўрапейскім абшары археолагі адкрылі дзве адрозныя культуры – грабеньчата-ямачную і шнуравой керамікі. Носьбіты першай практыкавалі прысвойвальную гаспадарку, а другой – вытворчую. З гэтай вельмі выразнай зменай ладу жыцця, якая атрымала назву неалітычнай рэвалюцыі, і было звязанае перасяленне індаеўрапейцаў у Еўропу.

Мовазнаўцы высветлілі, што ў тым самым арэале ёсць і фіна-вугорскія тапонімы. Сёння фіна-вугры тут ужо не жывуць. Дзве гэтыя рэаліі дазволілі зрабіць такую канцэптуальную выснову: у паўднёва-ўсходняй Балтыі ў эпоху прысвойвальнай гаспадаркі насамрэч жылі фіна-вугры – яны былі этнасам-субстратам у нашай краіне.

Гэткая ідылічная канцэпцыя змены этнасаў пераважала некалькі дзесяцігоддзяў. Філолагі выкарыстоўваюць яе яшчэ і дагэтуль, нават не спрабуючы задумацца глыбей пра яе фактычны грунт. Пазнейшыя археалагічныя даследаванні паказалі, што прыбалтыйская грабеньчата-ямачная культура не мае нічога супольнага з фіна-вуграмі. П. Тарасенка ў 1956 г. акцэнтаваў: *«Пачынальнікамі земляробства і жывёлагадоўлі былі не нешматлікія носьбіты культуры шнуравікоў, а мясцовы этнічны элемент [...]. Старажытная кераміка з ямачкамі і шчэрбачкамі, дый “грабеньчатая” кераміка, якая сустракаецца ў Літве, не належала аб'яднанням фіна-вугорскіх плямёнаў перыяду паляўнічтва, а была пакінутая аб'яднаннямі індаеўрапейскіх плямёнаў, якія жылі тут у старажытнасці»*[1].

Сёння ў паўднёва-ўсходняй Прыбалтыцы археолагі вылучаюць адно нарваўска-нёманскую культуру. Яна квітнела ў III тыс. да н. э. і мела вытокі ў мясцовым мезаліце[2]. Паводле археалагічных матэрыялаў, фіна-вугры ніколі не былі ў Літве пераважным этнасам. Новая канцэпцыя паставіла новую загадку мовазнаўцам. Калі людзі нарваўска-нёманскай культуры не былі ані фіна-вуграмі, ані індаеўрапейцамі, дык да якой этналінгвістычнай сям'і яны належалі? Якія рэліктавыя тапонімы пакінуў гэты першапачатковы этнас, якая субстрактная лексіка захавалася ў балцкіх мовах? А калі такіх рэліктаў недастаткова, дык трэба растлумачыць, чаму яны не захаваліся.

Рыхтуючы абагульняючы артыкул «Балты» ў літоўскія савецкія энцыклапедыі, неўпрыкмет узнікла цяжкая калізія: археолагі ўжо не маглі ўважаць людзей нарваўска-нёманскай культуры за фіна-вуграў, а мовазнаўцы яшчэ не здолелі аднесці іх да іншай этналінгвістычнай сям'і. У тым артыкуле пісалася: *«у канцы III тыс. да н. э. з паўднёвай і заходняй Прыбалтыкі перасяліліся індаеўрапейскія плямёны, якія належалі да культуры шнуравой керамікі, ці да культуры чоўнападобных баявых сякераў. Тут яны знайшлі старое насельніцтва, з паходжання і культуры блізкае да еўрапеоідаў»*[3]. Гэтае кампраміснае развязанне праблемы, якое мае на ўвазе тое, што насельніцтва перадшнуравой керамікі было толькі еўрапеоідамі, а не індаеўрапейцамі.

Сённяшняя трываласць тэорыі позняга перасялення індаеўрапейцаў у Прыбалтыку непазбежна змушае больш крытычна даследаваць сутнасць гэтай праблемы. Галоўнае пытанне тут – прычына ды хада зменаў дагістарычных культур.

Л. Клейн, абмяркоўваючы асноўныя канцэпцыі – эвалюцыянізм, міграцыянізм, трансмісіянізм, дыфузіянізм, геаграфічны дэтэрмінізм (экалагізм), працэсуалізм, закончвае

У загалоўку выкарыстаная выява бурштыновага дыску з салярнымі матывамі, III – II тыс. да н. э., знойдзены ля Дактарышак, Цяльшайскі р-н, Літва

Антрапаморфная фігурка з бурштыну неалітычнага часу, знойдзная ля Ёдкрантэ, балтыйскае ўзбярэжжа Літвы

свае разважанні гэткай тэзай: *«Задача палягае ў наступным: не адмаўляючыся ад зерня рацыянальнасці ва ўсіх вядомых тэорыях, пераадолець іх абмежаванасць, пазбыцца аднабаковых высноваў і знайсці больш агульнае і поўнае развязанне археалагічнага "праклятага пытання"»*[4].

Позняе перасяленне індаеўрапейцаў асабліва ўпарта бароніць канцэпцыя міграцыянізму, для якой характэрная эмпірычнасць, плойма канчаткова не даследаваных рэалій. Паводле прыхільнікаў міграцыянізму, адным этнасам прызначана ствараць гісторыю (*Geschichte machen*), іншым – без змены прыніжана існаваць (*Geschichte erleiden*). Гэткае гледзішча міжволі падзяляе чалавецтва на этнасы, што пашыраюць прагрэс, і на грамадствы, што не здолелі самастойна прагрэсаваць і якія могуць быць толькі першасным субстратам.

У кантэксце разгляданага пытання досыць цікавымі ёсць заўвагі В. Цітова. *«У апошнія гады ў сусветнай археалагічнай літаратуры назіраецца прыкметнае згасанне міграцыйнай тэорыі, расчараванне ў міграцыйнай інтэрпрэтацыі культурных зменаў, рэзкая тэндэнцыя звесці да мінімуму значэнне перасялення людзей у старажытнасці. На першы план высоўваюць культурную эвалюцыю, процістаўляючы яе не толькі міграцыям, але і дыфузіі [...]. Разам з тым варта зацеміць, што далёка не ўсе заходнія навукоўцы расчараваліся ў тэорыі "міграцыянізму". Частка з іх і цяпер застаюцца гэткімі заіятымі міграцыяністамі, якія не дазваляюць ніякага сумневу ў сваёй рацыі. Да такіх належыць, напрыклад, М. Гімбуцене»*[5].

Згодна з найбольш пашыраным сёння меркаваннем, індаеўрапеізацыя Еўропы і пачатак вытворчай гаспадаркі – з'явы сінхронныя. Гэтае загадкавае супадзенне патрабуе больш пільнага разгляду прычыны станаўлення і развіцця вытворчай гаспадаркі.

Адны археолагі ўпэўненыя, што ўзяцца за земляробства чалавецтва змусіла нястача ежы, а іншыя цвердзяць, што на лясістых ландшафтах было досыць звяроў для палявання, таму з'яўленне вытворчай гаспадаркі было абумоўлена іншай прычынай[6]. Згадзіўшыся з другім цверджаннем, варта было б прызнаць, што высечка дрэваў каменнымі сякерамі, іх наступнае выкарчоўванне ды іншыя земляробчыя працы, якія знясільваюць, былі, так бы мовіць, забаваю ў вольны час. Агулам варта заўважыць, што тлумачэнні літоўскай гуманітарнай навукі пра станаўленне вытворчай гаспадаркі занадта спрошчаныя. З гледзішча археалогіі, з'яўленне земляробства найбольш праўдзіва сярод літоўскіх археолагаў асвятліў П. Тарасенка ў белетрыстычным нарысе[7].

Прагрэсіўныя, асабліва экспансіўныя папуляцыі жывёлаў заўжды існуюць, крыху перавышаючы аптымальную шчыльнасць. А гэта абумоўлівае пэўную пастаянную нястачу корму. Папуляцыя людзей за ўсе стагоддзі вызначылася заўсёдным экспансіянізмам, таму яна не магла не адчуваць нястачы ежы.

Кажучы экалагічна, паляўнічыя каменнага веку зваліся б драпежнікамі, а фаўна, на якую яны палююць, – ахвяраю. Папуляцыі драпежнікаў і ахвяраў шчыльна ўзаемадзейнічаюць, узаемна ўплываюць на дынаміку гушчыні. Павелічэнне папуляцыі ахвяраў непазбежна абяцае і павелічэнне ліку іх спажыўцоў. Калі занадта павялічваецца колькасць драпежнікаў, папуляцыя ахвяраў не паспявае рэпрадукавацца і з гэтай нагоды пачынае вымiраць. Апошняя змена ў сваю чаргу неўзабаве выклікае і змяншэнне папуляцыі яе спажыўцоў. Пасля таго, як дастаткова зменшыцца колькасць драпежнікаў, ахвяры зноў пакрысе ачуньваюць, што абумоўлівае новы скачок павелічэння колькасці драпежнікаў. Такія змены адбываюцца і ў папуляцыях людзей.

Паляўнічыя каменнага веку былі не адзінымі спажыўцамі фаўны. Тымі самымі звярамі карміліся ваўкі ды іншыя драпежнікі. У экалогіі вядомы закон выціскання канкурэнцыі. Яго сутнасць – у бескампрамісным жорсткім змаганні, што адбываецца сярод папуляцый у адной і той жа экалагічнай нішы. Найбольш вострая прычына гэткай канкурэнцыі – імкненне манапалізаваць харчовыя рэсурсы. Крыніцы харчавання заўсёды абмежаваныя, таму няспыннае змаганне за іх раней ці пазней канчаецца перамогай адной папуляцыі і паразай другой. У рэшце рэшт папуляцыя, якая не вытрымлівае ціску мацнейшага, выціскаецца з экасістэмы.

У тыя часы галоўным канкурэнтам паляўнічых былі ваўкі. Даўней у дачыненнях ваўкоў і людзей працавала мадэль «драпежнік – ахвяра». У адных выпадках людзі забівалі ваўкоў, у іншых – ваўкі з'ядалі людзей. Даследнікі фальклору канстатуюць: *«У гэтай групе казак (пра жывёлаў – А. С.) найбольш выразным ёсць вобраз ваўка. Воўк насамрэч паказаны ненасытным абжорам і драпежнікам. Разам з тым людзі паказваюць яго як бясконца дурнога звера, таму яго драпежнасць заўсёды чакае самай прыніжальнай ацэнкі»*[8].

Ваўкі – досыць разумныя жывёлы, якія збіраюцца ў зграі ды перамагаюць нават аленяў. У лоўлі сваіх ахвяраў яны выкарыстоўваюць засады, праслед – як сапраўдныя паляўнічыя. Таму не можа не ўзнікнуць пытанне: чаму ў фальклоры ваўку, а не нейкаму іншаму зверу дастаўся вобраз дурня? Для людзей характэрна пры сустрэчы з супернікам, якога цяжка перамагчы, суцяшаць сябе. [...] Людзі каменнага веку часта змагаліся з ваўкамі,

якіх было вельмі няпроста перамагчы, і нярэдка прыходзілася цяжка ад іх цярпець. Вобраз дурнога ваўка ў фальклоры, напэўна, ёсць спробай суцяшэння за атрыманыя страты.

Пазбегнуць пройгрышу ў лютым канкурэнтным змаганні з драпежнікамі першабытным людзям дапамог найперш даўжэйшы страўнік, які мог спажываць і раслінную ежу. Апошняя фізіялагічная асаблівасць заахвочвала людзей практыкаваць збіральніцтва ды неўпрыкмет штурхала да земляробства. Экалагічныя законы няўмольна кажуць пра тое, што людзі каменнага веку не валодалі лішкамі харчовых рэсурсаў. Такое гледзішча падмацоўваецца і археалагічнымі фактамі: *«Даследаванні шкілетаў неалітычнай эпохі паказваюць, што людзі тых часоў вельмі часта галадалі»*[9]. Таму вынаходніцтва прысвойвальнай гаспадаркі і пастаяннае ўдасканальванне было адзіным выйсцем дзеля павелічэння крыніц харчавання.

Міграцыі – звычка ўсіх жывёлаў млекакормячай папуляцыі. Галоўная рухаючая сіла ўсіх міграцый – нястача харчавання, пошук багацейшых харчовых і пітных дабротаў. Досвед апошніх стагоддзяў пераканаўча паказвае, што плыні чалавечай эміграцыі найчасцей скіроўваліся ў краіны, якія даюць больш дабротаў для спажыўца. Перасяленне людзей у бяднейшыя краі – вельмі рэдкі вынятак, які звычайна абумоўлены палітычнымі альбо рэлігійнымі матывамі.

Законы папуляцыйнай дынамікі не могуць не выклікаць такой думкі: кірунак міграцыі першабытных людзей прыйшлося б праектаваць паводле картасхем крыніц харчавання адпаведнага перыяду. Неаднароднае размеркаванне жыццёвых дабротаў на геаграфічнай прасторы робіць яшчэ больш кантрасным экалагічныя крызісы – неад'емны спадарожнік сукцэсіі экасістэмы. Пасля паразы ад крызісу папуляцыю жывёлаў чакае адно з трох выйсцяў: надалей практыкаваць стары лад жыцця, збяднець і нарэшце знікнуць (вымерці), перасяліцца ў звыклы прыродны асяродак, што знаходзіцца бліжэй або далей (абраць лёс эмігрантаў),ператрываць узніклыя цяжкасці, развіць новыя адаптыўныя якасці і надалей паспяхова існаваць.

Пра ролю экалагічных крызісаў у развіцці чалавецтва бадай першым сказаў М. Будыка. Ён даказаў, што ў верхнім ледавіковым перыядзе адбыўся экалагічны крызіс верхняга палеаліту[10]. У тыя часы малапрадуктыўныя перыгляцыяльныя экасістэмы змянілі ўрадлівыя – тундры і рэдкалессі. Гэты экалагічны крызіс узнік не толькі ў выніку дыгрэсіўных сукцэсій, як адбываецца найчасцей, але ў выніку дэмутацый. У яго своеасаблівая прычына. *«Знішчыўшы гэтых жывёл (буйных звяроў плейстацэнавай фаўны – А. С.), плямёны паляўнічых былі вымушаныя навучыцца інакш здабываць харчаванне»*[11]. Для палеалітычных людзей гэта было надзвычай складанай задачай. Экалагічны крызіс верхняга палеаліту найбольш яскрава адчулі жыхары Паўночнай Еўропы. Праз яго на тэрыторыі сучаснай Францыі насельніцтва зменшылася з 50000 да 20000-30000 чал.[12] Тады плейстацэнавая фаўна перасялялася на Паўночны Усход, а ўслед за ёй цягнуліся людзі Паўночнай Еўропы і мадленскай культуры. Затым пэўная колькасць мадленцаў перасялілася і ў нёманскі край[13]. У згаданы перыяд пачалі з'яўляцца мікралітычныя культуры, вынайшлі лук і стрэлы, людзі ўвайшлі ў эпоху мезаліту[14]. Такім чынам, каб перажыць экалагічны крызіс, людзі верхняга палеаліту дзейнічалі па-рознаму: адны не вытрымалі ўзніклых цяжкасцяў і зніклі, другія эмігравалі, трэція вынаходліва адаптаваліся і перайшлі на вышэйшы жыццёвы ўзровень.

Згаданая рэалія відавочна ілюструе, як экалагічныя крызісы, дэтэрмінаваныя сукцэсіяй экасістэмы, могуць кіраваць міграцыямі людзей. Таму феномен экалагічных крызісаў варта разглядаць у якасці абгрунтавання прычынаў старажытных міграцый.

Нядаўняя манаграфія двух выдатных сучасных лінгвістаў, Т. Гамкрэлідзэ і В. Іванова пра этнагенез індаеўрапейцаў ставіць пад сумнеў паўнату аналізу моўных фактаў. Але міграцыі індаеўрапейцаў асветленыя павярхоўна, яны не падмацаваныя канкрэтнымі статыстычнымі звесткамі. За пачатковую тэрыторыю індаеўрапейцаў яны ўважаюць *«[...] змычку паўднёва-заходняй Малой Азіі і Паўночнай Месапатаміі, арэал Галафскай археалагічнай культуры прыкладна V тыс. да н. э.»*[15] [...]

У археалагічнай літаратуры акцэнты праблематыкі лакалізацыі пранарода індаеўрапейцаў і яго далейшага распаўсюджвання яскрава акцэнтуюць працы М. Гімбуцене. Яна была ўпэўненая, што *«Еўропа з'індаеўрапеізавалася шляхам асіміляцыі [...] прышэльцы са стэпаў Паўднёвай Расіі і Украіны не вынішчылі мясцовых жыхароў, але прымусілі іх гаварыць сваёй мовай і прыняць новую сацыяльную сістэму. [...] Сярэдняя Еўропа з'індаеўрапеізавалася значна раней, чым Паўночная і Заходняя. Тут утварылася другая прарадзіма індаеўрапейцаў, з якой культура індаеўрапейцаў распаўсюдзілася далей на паўночны ўсход,*

Фрагмент косці з антрапаморфнай выявай з неалітычнага паселішча Азёрнае Любанскага р-на, Меншчына

паўночны захад, на захад і поўдзень. Яе носьбітамі былі не людзі курганнай культуры (першасныя прышэльцы – А. С.), а з'індаеўрапеізаваныя жыхары Сярэдняй Еўропы. [...] Паміж 3000 і 2500 гг. да н. э. адбылася гіганцкая экспансія з сучаснае Польшчы і Нямеччыны ў паўночныя краіны – Данію, Швецыю, Галандыю, нават ва ўсходнюю Ірландыю і на паўночны-ўсход – ва Усходнюю Прыбалтыку і Сярэднюю Русь. [...] Фармаванне балцкага народа грунтавалася на дзвюх розных культурных сістэмах: субстратнай культуры і індаеўрапейскім пласце каля 2500 г. да н. э. Культура шнуравой керамікі (з'індаеўрапеізаванай Сярэдняй Еўропы) была даволі маналітнай. Яна пашырылася на вялікім абшары Паўночна-Усходняй Еўропы і аб'яднала культуру паміж Балтыйскім морам і сярэднім цячэннем Волгі. Але мясцовыя культуры не былі знішчаныя і пакінулі свае сляды»[16].

М. Гімбуцене, аргументуючы сваю канцэпцыю індаеўрапеізацыі Еўропы, таксама не спрабуе падлічыць колькасныя паказнікі. Яе першапачатковая майкопская культура IV тыс. да н. э., якая індаеўрапеізавала Сярэднюю Еўропу, ахоплівала плошчу каля 550 000 км². Гэтым стэпавым качэўнікам трэба было на тэрыторыі, большай у 10-12 разоў, у параўнальна сціслыя тэрміны асіміляваць абарыгенаў, ды гэтак, каб не засталося нават маленькай выспачкі ранейшых этнасаў на балотах Палесся або ў іншых ускрайках Еўропы. Задача, хоць і не такая каласальная, як у галафіцаў, але ўсё роўна нялёгкая.

Як жа жыхары стэпаў пачуваліся ў лясной нізіне Эльбы-Віслы, ці было ім там зручна? Паводле сведчання Тацыта, у I ст н. э. краіна паміж Рэйнам і Віслай здавалася жыхарам поўдня гэткай: *«aut silvis horrida aut paludibus foeda»*[17] – ці жахлівыя лясы, ці паскудныя балоты. 2-3 тысячагоддзі таму выгляд быў яшчэ жахлівейшым. Вось так, качэўнік стэпаў, уладкуйся ў незвычайным прыродным асяроддзі, змяні свой лад жыцця, радыкальна змяні працэс этнагенезу!

Прыхільнікі міграцыянізму пераносяць індаеўрапейцаў у Прыбалтыку ў III тыс. да н. э. Якую ж экалагічную сітуацыю яны тут знайшлі: экасістэмы, што даюць пастаянную чыстую прадукцыю, ці эканамічны крызіс, што прагрэсуе?

Кераміка сярэднедняпроўскай культуры (3200 – 2300 да н. э.), знойдзеная ў могільніку ля в. Сябровічы, Чачэрскі р-н. Здымак Аляксея Ластоўскага

Гэты перыяд ідэальна сінхронны з першай паловай суббарэала, IV палізонай[18]. Спецыфічнай рысай тагачаснай змены прыроднага асяроддзя было маштабнае ўкараненне хвойнікаў на месцах шыракалістаых лясоў. Такі пераход найбольш выразна выявіўся там, дзе сёння пануюць дзярнова-падзолістыя паўпясчаныя і суглінкавыя глебы. Як гэта адбілася на жыцці людзей?

Адказ можна атрымаць, калі больш пільна агледзецца ў спелых шыракалістых і хвойных лясах. У першых багата пладоў лісцевых дрэваў, буйных кустоў, траваў, тут увосень сыплюцца жалуды, арэхі, выспяваюць ягады. А ў хвойніках амаль няма кустоў ды траваў, а ёсць толькі бедны і імшысты насціл. На месцы зялёнага ляснога подсцілу – абсыпаны шыпулькамі насціл. Гэтая сукцэсія экалагічнай сістэмы значна пагоршыла кармавую базу траваедных жывёлаў, асабліва фаўну для палявання. Экалогія высветліла, што ў травяных экасістэмах (на лугах, у стэпах, паўпустэльнях) траваедным падыходзіць нават 70% чыстай прадукцыі, у шыракалістых лясах – каля 10-20%, а ў тайзе, выключаючы чыстую, – толькі 1-2%. Значыць, поўная замена шыракалістых лясоў ельнікам можа зменшыць крыніцы фаўны, на якую палююць, амаль у 10 разоў.

Экалагічны крызіс, які быў выкліканы замацаваннем ельніку, мусілі адчуць і жыхары Нёманскага краю. Гэтае падзенне эфектыўнасці экалагічнай сістэмы не магло не прымусіць тагачасных паляўнічых выправіцца ў паўднёвыя вобласці, у якіх яшчэ квітнелі чыстыя шыракалістыя лясы ці лесастэп. У гэткай экалагічнай сітуацыі атабарванне ў рэгіёне Балтыйскага мора для вандроўных жывёлаводаў, індаеўрапеізатараў Еўропы, было асабліва складанай, немажлівай без узброеных сутычак задачай.

М. Гімбуцене гэтак бачыць прычыну поспеху прышэльцаў: *«Перамогу курганнай культуры можна растлумачыць патрыярхальнай структурай грамадства, дзейснай зброяй (кінжалы, дзіды, штыкі, алебарды) ды выкарыстаннем коней у баях»*[19]. Іншыя даследнікі сцвярджаюць, што ў гэтых паходах выкарыстоўваліся і прыёмы ўсходняга ваеннага мастацтва.

У гэтых інтэрпрэтацыях відавочная недаацэнка краёвых адметнасцяў. У гушчыні лясоў алебарды з доўгім дзяржаннем ды дзіды наўрад ці маглі мець большую перавагу над кароткімі паліцамі. Вершнікам таксама было цяжка ваяваць паміж камлёў ды ветралому. У першабытных лясах амаль няма чым карміцца коням. Карацей кажучы, ваяўнічыя вандроўнікі стэпаў у лясной зоне не маглі не сутыкнуцца з процьмай нязвыклых для іх баявых асаблівасцяў.

П. Траццякоў падкрэслівае, што *«індаеўрапейская мова магла шырока пашырыцца ў першабытным грамадстве Еўропы і здзейсніць пераможнае пранікненне далей на ўсход толькі ў тым выпадку, калі тыя, што гутарылі на ёй, былі шматлікай вядучай эканамічна і сацыяльна племянной групай»*[20]. Спачатку такая перавага была. Індаеўрапеізатары балтыйскага рэгіёна на сваёй радзіме ўжо былі дасягнулі вышэйшага ўзроўню – узроўню культуры неаліту ці нават бронзы.

Са стэпавымі качэўнікамі пасля таго, як яны аселі на раўнінах Сярэдняй Еўропы, адбыліся дзіўныя рэчы. Прышэльцы, замест таго, каб падняць абарыгенаў на вышэйшы культурны ўзровень, самі апусціліся да ніжэйшага ладу неаліту. Апошнія абставіны Г. Чайлд лічыць важным аргументам на карысць аўтахтоннага развіцця Еўропы. Еўрапейцы Новага часу хутка вынішчылі амерыканскіх абарыгенаў і завалодалі іх вотчынамі.

Балцкі гідранімічны арэал – цэнтр пашырэння гідраніміі стараеўрапейскага тыпу паводле нямецкага лінгвіста В. Шміdта

Поспех гэтай акцыі без сумнева вызначыла вельмі вялікая розніца ў зброі. Калі б агрэсіўныя новыя перасяленцы ў Амерыку не мелі б агністрэльнай зброі і апусціліся б да культурнага ўзроўню абарыгенаў, індзейцы пазабівалі б іх усіх да аднаго атручанымі стрэламі ды знялі б з іх скальпы. Няўдача ранняй спробы вікінгаў уладкавацца на землях індзейцаў хутчэй за ўсё быў абумоўлены недастатковай перавагай у зброі і колькасці людзей.

Нарэшце, не можа не паўстаць пытанне – як прышэльцы, што перасяліліся з ускрайку Чорнага мора ў лясную Еўропу, быўшы ў абмежаванай колькасці, культурна дэградуючы, здолелі асіміляваць абарыгенаў прастораў Паўночнай Еўропы? На жаль, прыхільнікі канцэпцыі міграцыянізму нават не спрабуюць высветліць гэтае пытанне.

Звычайныя спадарожнікі вайсковых паходаў – мёртвыя і шлюбы перамоглых ваяроў з жанчынамі пераможаных. Апошняе на многія стагоддзі адлюстроўваецца значнымі прыкметамі ў антрапалагічных рысах нашчадкаў. На аснове палеаантрапалагічных звестак Г. Чэсніс канстатуе: *«Стваральнікі ранняй шнуравой керамікі і чоўнападобных баявых сякераў былі вельмі характэрнага выгляду: буйныя, вельмі доўгія і высокія, з падоўжанымі чарапамі, сярэднім скулавым дыяметрам і вельмі выразна прафіляваным тварам. Бальшыня сучасных антраполагаў называюць гэтыя прыкметы архаічнымі, протаіндаеўрапейскімі. Цікава заўважыць акалічнасць, што такі комплекс быў у Прыбалтыцы і раней, яшчэ ў перад'індаеўрапейскія часы. [...] Тая хваля індаеўрапейцаў (першых прышэльцаў са стэпаў – А. С.), ад якіх паходзіць паморская культура, відаць, не была густой, бо не здолела істотна змяніць субстратны генафонд, і антрапалагічныя ўласцівасці першых балтаў засталіся найбліжэйшымі да субстрату»*[21].

Такім чынам, палеаантрапалагічныя матэрыялы сведчаць, што на пачатку станаўлення культуры шнуравой керамікі ў Панямонні панаваў ранейшы генафонд. Гэта пераканаўча паказвае, што вынаходнікі вытворчай гаспадаркі ў балтыйскім рэгіёне былі, напэўна, мясцовымі індаеўрапейцамі, а не ваяўнічымі вандроўнікамі стэпаў.

Прыхільнікі міграцыянізму суадносяць пазнейшыя змены ў антрапалагічным выглядзе жыхароў з кардынальнай зменай этнасаў, усё спісваючы на прынесеныя інавацыі. Супадзенне апошніх зменаў з росквітам земляробства змушае нагадаць пра феномен грацыялізацыі. *«З-за грацыялізацыі [...] зменшылася агульная масіўнасць шкілета, нахіл шыі, выразная надброўная дуга, падоўжаны дыяметр чэрапа, плошча твару і часткова рост, выступ носа і г. д. [...] грацыялізацыя пачалася яшчэ ў неаліце, калі людзі пачалі пакрысе пераходзіць спачатку на поўдні, а затым і на поўначы ад палявання, збіральніцтва і рыбалоўства да земляробства. Падобныя працэсы адбываліся [...] і ў Прыбалтыцы. Гэты пераход быў прычынай вялікіх гаспадарчых і побытавых зменаў у ладзе нашых продкаў, іх існаванне стала больш пастаянным і лепей забяспечаным, павялічыўся сярэдні тэрмін жыцця, значна павялічылася выкарыстанне раслінных прадуктаў у харчаванні, а гэта ў сваю чаргу мела вялікі ўплыў на абмен рэчываў усяго арганізма, асабліва на дзейнасць залозаў унутранай секрэцыі. Гэткая сацыяльна абумоўленая біялагічная перабудова значна змяніла тэмпы росту і палавой спеласці, якія выклікалі марфалагічныя зрухі, што і абумовілі грацыялізацыю. [...] Грацыялізацыя амаль не праявілася сярод народаў, якія захавалі архаічныя прысвойвальныя формы ды жылі ў цяжкіх умовах, напрыклад, сярод аўстралійцаў, жыхароў Вогненнай Зямлі, эскімосаў»*[22] [...]

Аўтар даследаваў вынаходніцтва земляробства згодна з уяўленнямі М. Вавілава[23]. Атрыманыя звесткі паказалі, што балтыйскія плямёны былі не толькі пасіўнымі вырошчвальнікамі збожжа, што паходзяць з поўдня, але і вынаходлівымі земляробамі, якія вырошчвалі новыя, лепш прыстасаваныя да навакольнага асяроддзя культурныя расліны. Спачатку з сумесі зярнят, што трапілі ў іх край, балты вырасцілі культуры аднаго віду – пшаніцу, ячмень. Пазней у гэтым рэгіёне, аддзяліўшы ад зерняў пустазелле, культывавалі найважнейшую для нечарназемнай глебы хлебную культуру – жыта. Гэтымі стваральнікамі жыта ў праметэеўскім значэнні былі, імаверна, балцкія плямёны.

Станаўленне жывёлагадоўлі ды яе наступнае развіццё на землях балтаў яшчэ недастаткова даследаванае. У археалагічных інтэрпрэтацыях яе пачатак звычайна суадносіцца са знаходкамі найстаражытнейшых костак авечак, свіней, буйнога быдла, коней, са з'яўленнем культуры шнуравой керамікі.

Дыяграмы сведчаць пра ранейшы пачатак жывёлагадоўлі, прынамсі, яго нараджэнне. Паводле гэтых звестак, вылучаюцца дзве фазы старажытнай вытворчай гаспадаркі – лясная і пастушная жывёлагадоўля[24]. Лясная фаза ахоплівае другую палову атланту, а пастушная – першую частку суббарэалу. Экатопны аналіз крывых на дыяграмах паказаў, што ў некаторых літоўскіх мясцовасцях людзі пачалі клапаціцца пра корм на зіму яшчэ ў першай палове атланту, на заключным этапе мезаліту[25].

У балтыйскім рэгіёне з пракаветных часоў было багата заводаў ці папуляцый свойскай жывёлы эндэмічнага характару. Відавочны прыклад – коні жамойцкай пароды. Апошнія рэалія паказвае, што людзі Панямоння доўга і ўпарта клапаціліся пра тое, каб вырасціць прыдатныя для мясцовых умоў папуляцыі свойскай жывёлы. З чаго яны пачалі: ці толькі з акліматызацыі жывёлаў паўднёвага паходжання, ці з аховы і прыручэння мясцовай палявой фаўны?

Х. Польгаўзен сцвярджае, што жывёлагадоўля ў Сярэдняй Еўропе, ад Рэйна да Нёмана, распаўсюдзілася праз дзейнасць

тых, хто даглядаў паўночных аленяў (Rentierbegleiten)[26]. Ён перакананы, што ў гэтым рэгіёне жывёлагадоўля мае аўтахтоннае паходжанне.

У аспектах, якія тут абмяркоўваюцца, асабліва красамоўна выглядае знаходка костак у балоце Швянтосе. *«У 23 паселішчах косткі свойскай жывёлы (разам з сабачымі) канца III тыс. да н. э. складаюць 9% ад усіх костак жывёл (а без сабачых – 2,16%). Сярод іх было 6 костак буйнога быдла, да таго ж даволі падобных да касцей самкі тура»*[27].

Апошні вельмі сімптаматычны факт прыродазнаўцы каментуюць гэтак: жывёлы, якія пакінулі косткі, былі ўжо не самкамі тура, але яшчэ і не быдлам. Гэтыя косткі належаць, без сумнення, прамежкавым папуляцыям прыручаных (даместыфікаваных) жывёл.

Жыхары Балтыі, якія дасягнулі значных поспехаў у земляробстве, відаць, не адставалі і ў жывёлагадоўлі. Наўрад ці варта сумнявацца, што людзі нарваўска-нёманскай культуры пачалі кемліва пашыраць жывёлагадоўлю, прыручаць тураў, сернаў, а, магчыма, і аленяў.

Умовы для жывёлагадоўлі ў зоне стэпаў і лясоў кантрасныя. Стэпы – адкрытыя нягразкія грунты, шмат травы, бачнасць да краю гарызонта. Для вершнікаў-пастухоў жывёлагадоўля – ледзь не забава. У першабытных лясах адваротная карціна. Тут страшэнная гушчыня лесу, мала харчовых даброт, на кожным кроку нечаканая небяспека. У зоне лясоў, дзеля росквіту жывёлагадоўлі, найперш трэба ўладкаваць пашу, хаця б трохі прасвятліць, зрэдзіць зараснікі лесу. Такія падрыхтоўчыя работы для стэпавых вандроўнікаў непрадбачаныя, нязвыклыя, ганебныя. Апроч таго, на прышэльцаў уздзейнічала і псіхалагічная звычка. Хіба лёгка для вольнага вандроўніка капаць зямлю ў цеснай мясцовасці? Згадайма, як па Сярэдняй Еўропе вандравалі цыганы. Таму незнарок паўстае пытанне – хто ж лепш здолеў навучыцца жывёлагадоўлі: мясцовыя жыхары лясоў ці жыхары бязлесных засушлівых стэпаў?

Спецыфічная прылада для носьбітаў культуры шнуравой керамікі, тых, каго ўяўляюць прафесійнымі жывёлаводамі, – чоўнападобныя баявыя сякеры. Стэпавыя прышэльцы не прынеслі іх. Значыць, чоўнападобныя баявыя сякеры былі вынайдзеныя тут і хутка распаўсюдзіліся па ўсёй зоне шыракаліставых лясоў Сярэдняй Еўропы. Чым гэта было абумоўлена?

У археалагічнай літаратуры не ўдалося знайсці вычарпальнага тлумачэння пра прычыну вынаходніцтва гэтай прылады. Археолагі найчасцей задавальняюцца няпэўнай канстатацыяй пра тое, што гэтыя сякеры – зброя, якая сведчыць пра ваяўнічасць іх уладальнікаў. Аднак чаму шнуравікі сталі асабліва ваяўнічымі – пытанне, якое яшчэ не дачакалася больш пільнага археалагічнага даследавання.

Заканамернасці ўзаемных стасункаў у папуляцыі падкідваюць вось такое дапушчэнне: вытворчасць чоўнападобных сякераў была дэтэрмінаваная зменамі ў супольным жыцці людзей і ваўкоў. Як ужо было раней сказана, у часе прысвойвальнай гаспадаркі людзі і ваўкі мяняюцца ролямі драпежніка і ахвяры. У тыя часы людзям, на якіх напалі ваўкі, было дастаткова толькі ахоўнай дзейнасці: раскласці вогнішчы, замкнуцца ў хаце, залезці на дрэвы. У эпоху вытворчай гаспадаркі ваўкі сталі рэкецірамі людзей, захопнікамі свойскай жывёлы.

Жывёлаводы каменнага веку, без сумневу, не маглі абыякава назіраць, як ваўкі нападаюць на іх жывёлу на пашах, разрываюць ды пажыраюць яе. З'явілася патрэба актыўна атакаваць ваўкоў, якая непазбежна вымагала больш эфектыўнай зброі. Для тагачасных лясоў, толькі часткова зрэджаных, не пасавала зброя з доўгім дзяржаннем, асабліва кідальная. У гушчарах лясоў непараўнальна зручнейшымі былі кароткія прылады. Такімі якасцямі і вызначаліся чоўнападобныя баявыя сякеры. Яны вельмі пасуюць балтыйскаму рэгіёну, дзе багата густых ельнікавых зараснікаў – улюбёных сховішчаў ваўкоў.

Жывая маёмасць жывёлаводаў асабліва прыцягвала і аматараў лёгкага прыбытку. Баявыя чоўнападобныя сякеры пасавалі і для сутыкненняў паміж людзьмі.

Пра абмежаваную магчымасць лёгкага пераносу гаспадарання ў стэпах і паўпустэльнях на лясную зону кажуць і адрозненні ў гаспадарча-эканамічным ладзе. Старажытныя дзяржавы Блізкага Усходу практыкавалі рабаўладальніцкі лад. Ё. Юргініс сцвярджае: *«…паміж літоўцаў, гэтаксама як і паміж славянаў і германцаў, ды ўвогуле ў лясным поясе жыхарства Еўропы характар рабаўладальніцкай вытворчасці не склаўся, і не ўзнікла рабаўладальніцкіх дзяржаў»*[28].

Апошні кантраст хутчэй за ўсё быў абумоўлены экалагічна абмежавальнымі фактарамі – тэмпературай і вільготнасцю.

У арыдным кліматычным рэгіёне Блізкага Усходу тэмпературны рэжым надта прыдатны для земляробства – цеплыні заўжды хапае. Але ёсць вялікая нястача вільгаці, кампенсаваць якую маглі толькі складаныя абвадняльныя сістэмы. Каб збудаваць іх, кажучы словамі М. Вавілава, патрабавалася арганізацыя жалезнай дэспатыі. Таму рабаўладальніцкі лад, відаць, і мог вырашыць – быць ці не быць квітнеючаму земляробству ў рэгіёне арыднага клімату.

У ляснай Еўропе іншыя праблемы. Тут сярэднія доўгачасовыя ўмовы вільготнасці і тэмпературы спрыяльныя для земляробства, але балючыя клопаты выклікаюць частыя анамаліі ў надвор'і. Засухі, што псуюць пасевы, экстрэмальныя зімовыя сцюжы, знішчальныя паводкі, ветранае ды вільготнае лета – гэта непрадказальныя фактары лакальнага ўздзеяння, якіх амаль немагчыма пазбегнуць намаганнямі земляробаў. У гэтых умовах жорстка цэнтралізаваная земляробчая ўлада не магла быць эфектыўнай. Для ляснай зоны лепш падыходзяць асобнае землекарыстанне патрыярхальных сем'яў ці іх груп, якое можа зручней абясшкоджваць кароткачасовыя, вузка лакалізаваныя прыродныя свавольствы.

Экалагічны фон гаспадарання ў станаўленні земляробства кантрасна адрозніваецца ад паўднёва-заходніх арыдных рэгіёнаў. Адно толькі гэтае адрозненне дазваляе меркаваць, што прышэльцы са стэпаў не здолелі б распаўсюдзіць свой гаспадарча-эканамічны лад, не здолелі б стаць гаспадарамі ляснай зоны.

Вельмі шмат фактаў сведчаць, што гаспадарчая дзейнасць у балтыйскім рэгіёне развівалася аўтаномна. Вядома, паўднёва-заходнія краі заўжды пастаўлялі паўночным краінам розныя першасныя матэрыялы. Але іх адаптацыя да спецыфічных мясцовых умоў – плён упартай шматгадовай працы аўтахтонных жыхароў. Згодна з тэорыяй М. Вавілава, старажытныя гандлёвыя шляхі значна стымулююць прыток новых элементаў гаспадарчай дзейнасці. Балтыйскія краіны з Блізкім Усходам з векапомных часоў лучыў унікальны Бурштынавы шлях.

У канцэпцыі індаеўрапеізацыі Еўропы М. Гімбуцене – амаль супрацьлеглая тэза аб станаўленні балцкіх моваў. Мовазнаўцы

паўсюль прызнаюць, што гэтыя мовы найменей адышлі ад індаеўрапейскай протамовы, захаваўшы бальшыню архаічных рысаў. Біягеаграфічны досвед кажа, што комплекс архаічных рысаў найлепш захоўваецца ў цэнтры паходжання арэала.

Гэтае біягеаграфічнае правіла асабліва відавочнае ў гіпотэзе А. Шахматава: *«часам мяркуюць, што першапачатковай радзімай усходніх індаеўрапейскіх плямёнаў, сярод іх і продкаў славянаў, была Паўночна-Заходняя Расія, басейн Балтыйскага мора. Пацверджанне гэтаму ў тым, што балты і цяпер жывуць на гэтай тэрыторыі; у нас няма нейкіх звестак, якія б паказалі, што яны тут не аўтахтоны, пра тое, што яны прыйшлі сюды з Поўдня, з Паўднёвай Расіі»*[29].

Надзвычай складана паверыць тлумачэнню М. Гімбуцене, што індаеўрапейскай мове людзей Панямоння навучылі нешматлікія носьбіты культуры шарападобных амфараў, якім яшчэ так нядаўна гэтую гаворку гвалтоўна навязалі прышэльцы з Чорнага мора. Гэты погляд патрабуе тлумачэння: чаму архаізм індаеўрапейскай прамовы найлепш захавалі этнасы другой хвалі, а не непасрэдныя (незмяшаныя) плямёны пранарода?

Ю. Брамлей, вывучаючы хаду асіміляцыі этнасаў, падкрэслівае, што *«значна радзей і найбольш цяжка змяняецца сфера мовы: спачатку звычайна складваецца дзвюхмоўе, і пасля гэтага ўжо адбываецца поўная змена мовы»*[30]. Як вядома, ва ўмовах дзвюхмоўя абодва партнёры зведваюць большыя ці меншыя змены. Нават і мова-пераможца не застаецца без уздзеяння, яна заўжды ўлучае некаторыя элементы пераможанай мовы.

У зваяванай рымлянамі Галіі доўгі час было дзвюхмоўе: дыялекты старажытнай кельцкай мовы і народнай лаціны. Вынік такога ўжывання – французская мова. Яна блізкая да лацінскай, але пераняла нямала элементаў кельцкай мовы, асабліва ў лексіцы.

З гледзішча моўнай інтэграцыі асабліва красамоўны лёс жыдоўскага народа. У I ст. рымляне выслалі ізраільцянаў са старажытнай радзімы, і нашчадкі апошніх пачалі з'яўляцца ў лясной Еўропе паміж Рэйнам і Одэрам толькі ў VIII – IX стст., калі там ужо складаліся рамесніцкія ды гандлёвыя цэнтры. Прышэльцы-жыды не спрабавалі навязаць мясцовым жыхарам сваю гаворку, але самі на аснове верхніх нямецкіх дыялектаў стварылі новую мову – ідыш. З гледжання моўнай інтэграцыі прышэльцы-жыды сталі не асімілятарамі, але самі асіміляваліся.

У знаходжанні прыроды перспектыўных імпульсаў індаеўрапеізацыі Еўропы падыходзіць сфармуляваная Г. Крае тэорыя Старой Еўропы (Alteuropa-Theorie). Яе сутнасць – адкрыццё стараеўрапейскай гідраніміі. Яна індаеўрапейскага паходжання, пашыраная ад Скандынавіі да Паўднёвай Італіі і

Карта «Tabula Europae VIII» паводле Пталемея. Ісак Эльзэвер, Ядок Гондзіус малодшы. Лейдэн – Амстэрдам, 1619 г.

ад Брытанскіх выспаў да Паўднёва-Заходняй Прыбалтыкі, на поўначы ад Альпаў, і яна стварае найстарэйшы тапанімічны пласт, які з'явіўся ў першай палове II тыс. да н. э.[31]

В. Шмід, даследуючы далей тэорыю Старой Еўропы, зрабіў высновы, якія заслугоўваюць пільнай увагі: *«Стараеўрапейская гідранімія мае асяродак у балцкіх землях... даўнюю і цяперашнюю балцкую тэрыторыю варта ўважаць за цэнтр яе пашырэння»*[32]. Значыць, усе балцкія землі ёсць старажытным цэнтрам еўрапейскіх гідронімаў, так бы мовіць, агмянём, які распаўсюджвае такія гідронімы ва ўсе бакі. В. Шмід гэта сваё сцверджанне адлюстраваў на картасхеме.

Другая найважнейшая выснова Шміда гэткая: *«Адзіная супольная мова стараеўрапейскай гідраніміі мусіць быць датаванай часам да распаду на групы кентум / сатем. [...] Меркаваная супольная мова стараеўрапейскай гідраніміі ёсць уласна індаеўрапейскай протамовай»*[33].

З тэорыі Старой Еўропы Крае-Шміда паслядоўна вынікае выснова: у бязмежныя роўнядзі паміж Віслай і Дняпром перасяліліся не балты, але іх непасрэдныя продкі – з гледзішча мовы яшчэ мала дыферэнцыянаваныя групы пранарода індаеўрапейцаў.

Бясспрэчна даведзена, што назвы найвялікшых рэк ёсць адмыслова трывалымі, іх звычайна не змяняе нават кардынальная змена этнасаў. Абапіраючыся на гэтае правіла, В. Георгіеў канстатаваў: *«Ад Рэйна да Дона, ад Паўднёвай Скандынавіі і Нёмана да Альпаў, улічваючы і Балканскую паўвыспу, макрагідранімія стражытнаеўрапейскага паходжання»*[34].

У еўрапейскай праблематыцы этналінгвістычнага развіцця існуе парадаксальнае пытанне. На абшарах Еўропы да ўяўнага перасялення індаеўрапейцаў людзі жылі пастаянна, без значных прыкмет міграцыі на працягу 7 – 8 тысячагоддзяў. За такі доўгі час жыхары не маглі не стварыць тапонімаў.

Аўтары фундаментальных манаграфій даказалі, што перад тым, як індаеўрапейцы прыйшлі ў Еўропу, у ёй былі распаўсюджаныя баскі[35]. Ф. Гарвенс на ўсім поўначы Гішпаніі, ад Галісіі да Каталоніі ў тапонімах басцкага (euskerisch) паходжання выдзяляе такія асноўныя лексемы: *ar, as, bal, gal, gar, is, nar, pal, sal, tar*[36]. Нельга не заўважыць, што такія самыя лексемы схаваныя і ў гідраніміцы Старой Еўропы Г. Крае.

Дзеля разгадкі гэтай цяжкай загадкі нямала надзей падае палеаграфічны метад даследавання тапонімаў, які распаўсюджвае аўтар. У чым яго сутнасць? [...]

Аўтар пры дапамозе палеагеаграфічнага метаду ўжо расшыфраваў некалькі груп тапонімаў, якія паўтараюцца і маюць пачатак у познім ледавіковым перыядзе. Іх элементарнае значэнне, калі яны сапраўды адпавядаюць былым рэаліям, мусіць адэкватна кампанавацца ў складаных тапонімах.

Гідранімічная лексема *ava* палеаграфічна расшыфроўваецца ў такім значэнні: «затока вялікага ледавіковага вадаёма, завадзь, на берагах якой кладуць яйкі птушкі, растуць травы, ягады, пасвяцца траваядныя жывёлы»[37]. Першаснае значэнне тапанімічнага кораня *ner- / nar-* было такім: *«ледзяныя скляпеністыя берагі вадаёма»*[38]. Значыць, тапонім *ner- / nar- + ava* мусіць азначаць «ускраек вадаёма ледавіковага перыяду са скляпеністымі ледзянымі берагамі».

У Літве вядомыя 6 складаных назваў вёсак, якія складаюцца з дзвюх гэтых лексем: Naravai, Neravai, Neravėliai. Чатыры з названых вёсак ахопліваюць тэрасы Нёмана і Вяллі, адна – на хрыбтах на поўнач ад возера Галстас, яшчэ адна ў нізіннай забалочанай даліне Кірснаса. Картографы глебы на многіх палях Неравы, на плошчах глебавых парод флювіягляцыяльнага і алювіяльнага паходжання выдзяляюць і лапікі марэнных суглінкаў. На рачных тэрасах гэтай мясцовасці сустракаюцца і валуны. Апошняе пераканаўча сведчыць, што суглінкавыя часткі і валуны, якія сустракаюцца на насыпаным на вадзе пяску, былі пазней нанесеныя з іншых пакрытых марэнай скляпеністых ледзяных берагоў.

У даліне Нёмана, амаль на паўшляху паміж Мяркіне і Лішкявы месціцца вёска з празрыстай назвай Panara, што з'яўляецца апелятывам *panara-* «нырэц, паглыбленне». Дык якая ж рэалія мінулага дала пачатак гэтай назве?

У раёне зліцця Нёмана і Мяркіса геамарфалагічны аналіз паказвае, што ў познім ледавіковым перыядзе *«выразнае эразіўнае рабро "выразала" вялікія меандрававыя рэкі, [...] дакладна пад Пярлояй, Нядзінге, Мяркіне, Дубаклонясай, Панарай»*[39]. Значыць, і пры вёсцы Панара магутная хваля ўпарта выскрабла даволі вялікі схіл. Тут літалогія вышэйшых тэрасаў досыць пёрсткая, а ніжэйшыя складаюцца з даволі аднароднага пяску. Але на плошчах апошніх, амаль на дзялянцы ў 4 га, пясок пакрывае тонкі слой марэнавага суглінку. У некаторых лагчынах паміж пяском – суглінак. Такі характар паверхневага пласта сведчыць, што эразіўнае рабро пад Панарай пры фармаванні ракі праходзіла паміж глыбамі лёду, месцамі нават і ледзянымі тунэлямі. Апошнія ўтварэнні, выскрабленыя вадой у лёдзе, відаць, і далі назву тапоніму Панара. [...]

Апрача таго, не варта сумнявацца, што назва Панара не адно тысячагоддзе была назвай фізіянамічнай, а назвай паселішча, відаць, стала значна пазней. Такія ж самыя змены, напэўна, перанеслі і тапонімы групы Nerava.

Інфармацыя, якую дае метад палеагеаграфічнага даследавання тапонімаў, можна ўважаць за працяг удакладнення высноваў Г. Крае, В. Шміда, В. Георгіева. Атрыманыя пры дапамозе палеагеаграфічнага метаду звесткі запаўняюць тапанімічную пустату, якая супадае з перыядам прысвойвальнай гаспадаркі.

У святых пісьмах індыйцаў ды іранцаў, у грэцкіх міфах, у літоўскім фальклоры сустракаецца багата прыродных сюжэтаў, якія адлюстроўваюць рэаліі позняга ледавіковага перыяду. Эпізоды апавяданняў па сваёй дакладнасці часта апярэджваюць нават рэканструкцыі кваліфікаваных палеагеографаў.

Прыроднымі сюжэтамі святога пісьма Рыгведы ўпершыню зацікавіўся патрыярх індыйскага нацыянальнага адраджэння Б. Г. Цілак. Тыя сюжэты суадносяцца з палеаастранамічнымі звесткамі. Б. Г. Цілак канстатаваў, што продкі індыйцаў жылі нават далей на поўнач за палярным колам у паміжледавіковым перыядзе, адкуль, з прычыны вялікага пахаладнення, не пазней як за 10 тысячаў гадоў, па далінах рэк скіраваліся на поўдзень[40]. Так утварылася новая галіна навуковага даследавання – вывучэнне інфармацыі, якая ўтрымліваецца ў сакральных тэкстах старажытнасці, для даследавання праблем этнагенезу. Хаця з часу з'яўлення ўнікальнай манаграфіі Б. Г. Цілака мінула сто гадоў (першае выданне 1903 г.), але і сёння тых, хто займаецца гэтымі праблемамі, параўнальна мала.

Б. Г. Цілак у манаграфіі напісаў, што тэорыя ледавіка яшчэ толькі складваецца, у тыя часы не было нават згадкі

пра стратыграфічны характар позняга ледавіковага перыяду. Але дата выхаду продкаў індыйцаў з паўночных абшараў на поўдзень, якую вызначыў Цілак, незвычайна супадае з апошнім халодным перыядам позняга дрыясу. Гэтае супадзенне не магло быць выпадковым. Яго часовасць з'яўляецца важным паказнікам верагоднасці інтэрпрэтацый Б. Г. Цілака.

Паводле ўяўлення даўніх грэкаў, аб'ект, які называўся словам *Okeanos* – не вадаём ці мора, але вялікая рака, што цячэ ўздоўж Зямлі, якая сваімі вытокамі сягае амаль да зорак. Абжытая імі айкумена адрозніваецца ад небыцця – цёмнага месцазнаходжання памерлых – Эрэбаса (Erebos). Што магло быць прататыпам такога ўяўлення?

У пачатку позняга ледавіковага перыяду Еўрапейскую прыледавіковую айкумену апяразвалі ручаі талай вады. На Поўначы, на ўзбярэжжы Скандынаўскага ледавіковага шчыта, месціўся аднародны цэльны пояс. На ўсходзе талыя воды затаплівалі даліну Волгі і Каспійскае мора. З іх водныя плыні з рэк Манічы-Азова траплялі ў Чорнае мора далей на поўдзень за сучасную браму Керчанскага праліва. На захадзе Еўропы талая вада з Альпійскага ледавіка цякла па даліне Рэйна на поўнач і з упадзіны р. По на паўднёвы-ўсход . Такая канфігурацыя ручаёў вады талага ледавіка не магла не паўплываць на ўяўленне людзей, якія былі ёй аточаныя, пра свет, які быў апяразаны поясам вады.

Згаданая геаграфічная рэалія выразна зафіксаваная на старадаўніх картах Гесіёда (каля 700 г. да н. э.) і Гекатэя (517 г. да н. э.)[42]. На іх выяўленая зямная куля, апяразаная суцэльным водным поясам – Okeanos.

На шэдэўры антычнай картаграфіі – карце Пталемея (140 г.) – размяшчэнне гор і рэк Усходняй Еўропы выглядае нерэальна[43]. Але гэты вобраз выдатна спалучаецца з картасхемай дэгляцыяльнай эпохі[44]. Гэтае вялікае супадзенне дэталяў аўтар ужо даследаваў[45].

Вельмі абагульненыя рэаліі, выяўленыя на картах Гесіёда і Гекатэя, відаць, было магчыма захаваць у памяці на працягу некалькіх тысячагоддзяў. Аднак, ці маглі захавацца на картах Пталемея драбнейшыя дэталі таго перыяду? Гэта незвычайная загадка.

Выдатнае картаграфічнае разуменне людзей прымітыўнага ладу жыцця назіраў К. Расмусэн. *«Стары з доўгай сівой барадой, чырвонымі ад ветру вачыма апынуўся племянным географам. Дасталі паперу, аловак, і, да майго значнага здзіўлення, гэты "дзікун" не спаткнуўшыся акрэсліў лінію берага, якая працягвалася не на адну тысячу міляў ад самога Рэпал Бэя да Бафінавай Зямлі. І тут я зноў перажыў незвычайнае пачуццё: большасць назваў, якія запісаў, – "Naujarmiutas", "Pitokermiutas", "Iviangernatas" і шмат іншых цалкам супадаюць з назвамі, якія захаваліся ў маіх родных мясцінах у Грэнландыі»*[7].

Напрасткі ад Рэпал Бэя да Бафінавай Зямлі каля 400 км, а па ламанай берагавой лініі значна далей. Гэты сівабароды стары, рысуючы картасхему, відаць, абапіраўся на вобразы, якія ён запомніў на працягу ўсяго жыцця. Калі чалавек старога менталітэту здолеў запомніць і так дакладна перадаць прасторавыя факты, то магчыма ён можа з падобнай дакладнасцю валодаць і інфармацыяй, якая звязана з цячэннем часу. Не ёсць немагчымым, што і людзі часоў Пталемея маглі мудра валодаць абрыўкамі пра геаграфічныя рэаліі, якія некалі бачылі продкі на раўнінах Усходняй Еўропы. Не трэба надта здзіўляцца, што гэтыя абрыўкі, якія патрапілі ў педантычныя рукі Пталемея, маглі быць змантаваныя ў адпаведнае цэлае.

Нямала непаразуменняў у даследаванні этнагенезу вынікае з абыякавасці гуманітарыяў да палеагеаграфічных звестак. Яны звычайна праектуюць з'явы мінуўшчыны на сучасную геаграфічную аснову, якая нярэдка вельмі адрозніваецца ад часоў, якія яны апісваюць.

Т. Гамкрэлідзэ і В. Іваноў, аўтары новай канцэпцыі аб прарадзіме індаеўрапейцаў, сцвярджаюць: *«Рэканструкцыя назваў рэалій нежывой прыроды старажытных індаеўрапейцаў дазваляе аднавіць фрагменты геаграфічнага асяроддзя, у якім даводзілася жыць старажытным індаеўрапейцам. [...]. Першае, што можна досыць імаверна сказаць пра індаеўрапейскую радзіму, гэта тое, што гэта быў абшар з горнымі краявідамі. [...]. Такога выгляду ландшафту прарадзімы індаеўрапейцаў няма ў тых раўнінных рэгіёнаў Еўропы, дзе няма гор, г. зн. у паўночнай частцы Цэнтральнай Еўропы і па ўсёй Усходняй Еўропе, улічваючы і раўніны, што пашыраюцца на поўнач ад Чорнага мора»*[46].

Насамрэч, на раўнінах цяперашняй Усходняй Еўропы 15 – 20 тысячагоддзяў таму былі горы – папярэднія шчыты кантынентальнага ледавіка. Апошнія агульным выглядам былі вельмі падобныя да сапраўдных заледзянелых гор.

Арыенталісты даказалі, што самая вялікая рака Рыгведы, Сарасваці, адпавядае Ра Авесты, якая супадае з *Rha* Пталемея і атаясамліваецца з сучаснай Волгай[47]. Пталемеева *Rha* дзвюма плынямі бярэ пачатак ад *Hyperborei montes*. Гэтыя горы адпавядаюць узбярэжжу ледзянога шчыта на паўночны-захад ад Масквы, а дзве плыні *Rha*, што пачынаюць цячы з іх – вірлівыя ручаі талай вады ў даліне Акі і Волгі. Прыведзены прыклад наўрад ці дазваляе сумнявацца, што для этнагенетычных рэканструкцый патрэбны палеагеаграфічны аналіз.

Аўтар ужо на працягу 30 гадоў крок за крокам разгортваў адрознае трактаванне пра ўладкаванне індаеўрапейцаў у абледзянелай Паўночнай Еўропе. Значная частка дэталяў засталася не цалкам вычарпальна асветленай у гэтым артыкуле. Усё гэта апублікаванае ў пяці працах большага памеру[48].

Увесь узгаданы ў гэтым раздзеле матэрыял трэба разглядаць як істотную праўку ў храналогіі індаеўрапеізацыі Еўропы. На ўчастку Паўночнай Еўропы індаеўрапейскія ўтварэнні не былі пазнімі прышэльцамі, але яны з'яўляюцца першымі новымі пасяленцамі ў зледзянелай айкумене. Гэта новая канцэптуальная пазіцыя – зыходны пункт для даследавання загадак з'яўлення балцкіх тапонімаў і этнонімаў. ✸

Друкуецца ў скароце. З літоўскай мовы пераклала Кацярына Казачонак паводле: Seibutis Algirdas. Etninės paleogeografijos pradmenys. Baltiškųjų kraštavardžių kilmės mįslės. Vilnius, 2002. P. 30-49.

---

1 Tarasenka P. Lietuvos piliakalniai. Vilnius, 1956. P. 20.

2 Rimantienė R. Akmens amžius Lietuvoje. Vilnius, 1996.

3 Lietuviškoji tarybinė enciklopedija. T. I. Vilnius, 1976. P. 598

4 Клейн Л. Проблема смены культур в современных археологических теориях //

Вестник Ленинградского университета. История – Язык – Литература. Т. 2. № 8. С. 103.
5 Титов В. К изучению миграций бронзового века // Археология старого и нового света. Москва, 1982. С. 89-90.
6 Rimantienė R. Akmens amžius Lietuvoje. Vilnius, 1996.
7 Tarasenka P. Rambyno burtininkas. Vilnuis, 1958. P. 24-110.
8 Lietuvių tautosaka. T. III. Vilnius, 1965. P. 16.
9 Титов В. К изучению миграций бронзового века. С. 139.
10 Будыко М. Глобальная экология. Москва, 1977.
11 Будыко М. Глобальная экология. С. 253.
12 Ganzen M. Обеспечить мир продовольствием // Курьер ЮНЕСКО. Июнь 1975. С. 4-11.
13 Rimantienė R. Akmens amžius Lietuvoje. P. 201-230.
14 Долуханов П. География каменного века. Москва, 1979.
15 Гамкрелидзе Т., Иванов В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. С. 964.
16 Gimbutienė M. Baltai priešistoriniais laikais. Vilnius, 1985. P. 43, 46, 48, 56.
17 Tacitus. Germania. Leipzig, 1976. S. 10.
18 Kabailienė M. Lietuvos holocenas. Vilnius, 1990.
19 Gimbutienė M. Baltai priešistoriniais laikais. P. 42-45.
20 Третьяков П. Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге. Москва – Ленинград, 1966. С. 69.
21 Česnys G. Antropologinės lietuvių tautos etnoso šaknys // Liekis A. Lietuvos sienų raida. Vilnius, 1997. P. 9-10.
22 Čeboksarovas N., Čeboksarova I. Tautos, rasės, kultūros. Vilnius, 1977. P. 123-124.
23 Seibutis A. Baltu zemes – Siaures Europos zemdirbystes zidinys // Lietuvos mokslas. T. I. Kn. 1. P. 24-36.
24 Савукинене Н., Сейбутис А. Основные фазы развития земледелия в Литве по палинологическим данным // Палинология в континентальных и морских геологических исследованиях. Рига, 1976. С. 91-101.
25 Сейбутис А. Мезоголоценовый максимум вяза, его экология и этиология на территирии Литвы // Научные трады ВУЗ Литовской ССР. Биология. Т. 23. Вильнюс, 1985. С. 47-57.
26 Pohlhausen H. Das Wanderhirtentum und seine Vorstufen. Braunschweig, 1954.
27 Rimantienė R. Šventoji. Narvos kultūros gyvenvietės. Vilnius, 1979. P. 47.
28 Lietuvos TSR istorija. Vilnius, 1957. T. I. P. 51.
29 Шахматов А. Введение в курс истории русского языка. Петроград, 1916. С. 26.
30 Бромлей Ю. Современные проблемы этнографии. Москва, 1981. С. 70.
31 Krahe H. Die Struktur der alteuropäischen Hydronymie // Abhanlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. 1962. № 5. S. 285-342.
32 Schmid W. P. Baltische Gewässernamen und das vorgeschichtliche Europa // Indogermanische Forschungen. 1972. B. 77. H. 1. S. 16, 14.
33 Schmid W. P. Alteuropäisch und Indogermanisch // Abhanlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. 1968. № 6. S. 16, 14, 253-254.
34 Georgiev V. Die Europäische Makrohydronymie und die Fragen nach der Urheimat Indoeuropäer // Proceedings of the eighth international Congress of the onomastic sciencies. Hague – Paris, 1966. S. 192.
35 Гамкрелидзе Т., Иванов В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984.
36 Garvens F. Die vorrömische Toponymie Nordspaniens. Münster, 1964.
37 Seibutis A. Kraštovardžio Lietuva etimono kilmės ir semantikos klausimu // Geodezijos darbai. T. 9. Vilnius, 1979. P. 5-19.
38 Сейбутис А. Сводчатые ледяные берега позднеледовиковых рек и озер по топонимическим данным // Научные труды ВУЗ Литовской ССР. География. Вильнюс, 1980. Т. 15. С. 78-85.
39 Basalykas A. Lietuvos TSR fizinė geografija. Vilnius, 1965. D. 2. P. 405.
40 Tilak B. G. The Arctic Home in the Vedas. Poona, 1956.
41 Квасов Д. Позднечетвертичная история крупных озёр и внутренних морей. Ленинград, 1975.
42 Völkerkunde für jedermann. Gotha – Leipzig, 1967.
43 Atlas Historyczny Świata. Warszawa, 1974.
44 Квасов Д. Позднечетвертичная история крупных озёр и внутренних морей.
45 Seibutis A. Indoeuropiečių protautės skaida ekologiškos paleogeografijos požiūriu // Lietuviu tauta. 1999. Kn 4. P. 44-46.
46 Гамкрелидзе Т., Иванов В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. С. 665, 866.
47 Бонгард-Левин Г., Грантовский Е. От Скифии до Индии. Москва, 1974.
48 Сейбутис А. Палеогеграфия, топонимика и этногенез // Известия Академии наук СССР. Серия географическая. 1974. № 6. С. 40-53; Сейбутис А. Проблема этногенеза балтов и славян в свете палеогеографии // Природа. 1980. № 11. С. 78-85-105; Сейбутис А. Индоевропейцы: паледоэкология и природные сюжеты мифов // Природа. 1987. № 8. С. 98-106; Seibutis A. Poleogeografija: indoeuropiečių ir indėnų etnogenetiniai saitai // Morslas ir Lietuva. 1992. T. 1. Kn. 1. P. 11-20: Seibutis A. Indoeuropiečių protautės skaida ekologiškos paleogeografijos požiūriu. P. 40-85.

ІНДАЕЎРАПЕЙЦЫ
І ВЯЛІКАЯ ПОЎНАЧ

ЖАН
АДРЫ

1. ЦІ МОЖНА КАЗАЦЬ ПРА «ПРЫПАЛЯРНАЕ ПАХОДЖАННЕ ІНДАЕЎРАПЕЙЦАЎ»?

Ідэя прыпалярнага паходжання часткі еўрапейскай традыцыі, відавочна, не процістаўляецца іншым гіпотэзам, што тычацца апошняга супольнага абшару рассялення індаеўрапейцаў і міграцый даўніх індаеўрапейскіх народаў. Рэканструяваны слоўнік утрымлівае вялікую колькасць азначэнняў прыродных рэалій, асабліва жывёлаў і раслінаў, невядомых у гэтых шыротах. Такім чынам, залішнім будзе зварот да старажытнай археалогіі дзеля таго, каб адхіліць гэтую гіпотэзу: дастаткова доказаў і лінгвістычнай палеанталогіі. Затое немагчыма было б *a priori* адкінуць гіпотэзу даўнейшых кантактаў, нашмат ранейшых за распад лінгвістычнага адзінства – на думку пра іх існаванне наводзяць некаторыя прыкметы індаеўрапейскай традыцыі.

2. ІНДАЕЎРАПЕЙСКАЯ ТРАДЫЦЫЯ

«Індаеўрапейскай традыцыяй»[1] я называю спалучэнне лінгвістычных і культурных звестак рознага характару, для якіх агульнай з'яўляецца немагчымасць быць вытлумачанымі інакш, як з дапамогаю супольнай спадчыны, атрыманай ад носьбітаў індаеўрапейскай мовы. Найперш гаворка ідзе пра «формулы», якія магчыма рэканструяваць шляхам накладання, фанема да фанемы, іх значэнняў. Што ж датычыць зместу, то ён часцей за ўсё культурнага плану і закранае ідэалы, каштоўнасці, асноўныя інтарэсы групы. Гаворка ідзе і пра структураваныя групы паняццяў, што таксама суадносяцца з гэткімі інтарэсамі, сярод якіх найбольш вядомай з'яўляецца трыфункцыянальная схема, выяўленая Ж. Думезілем і сёння шырока прызнаная.

Паміж гэтымі групамі паняццяў, якія магчыма рэканструяваць з дапамогай зусім іншай формы параўнання (тое, што называецца «думезілеўскім метадам»), і формуламі назіраюцца разнастайныя прамежкавыя станы, якія залежаць ці ад аднаго, ці ад другога тыпу падыходу. Так, частка гэтай традыцыі не можа быць растлумачаная інакш, як грунтуючыся на геаграфічным становішчы, у якім год, часавы аспект чалавечай дзейнасці і асабліва культу, складаецца з «дзённай» і «начной» частак, раздзеленых перыядам «світання». Вялікая колькасць знакаў сведчыць пра нецярплівасць, адчуваную ў світальны час, які, здаецца, адкладвае жаданае з'яўленне сонца. Што ж да начной часткі году, дык гэта выпрабаванне, якое трэба «пераадолець», як пераадольваюць водную прастору (пашыраны вобраз, значэнне якога паўстае ў залежнасці ад ужывання)[2].

3. «КАЛІ НЕ ЎЗЫХОДЗІЦЬ СОНЦА...»

На карысць гіпотэзы аб успаміне пра арктычныя рэаліі існуе нават некалькі простых сведчанняў, напрыклад, дзіўныя звесткі авестыйскага гімна Сонцу (Яшты 6,3): *«Калі Сонца не ўзыходзіць, дэманы знішчаюць усё, што існуе ў сямі частках свету, і бясцелыя багі не знаходзяць ані прытулку, ані апірышча ў цялесным свеце»*. Гэтае сведчанне не можа не ўразіць, калі меркаваць, што яно мае нейкі сэнс. Менавіта гэтак Джэймс Дарместэрэр (James Darmesterer)[3], натхнёны, як гэта часта з ім здаралася, мясцовымі тлумачэннямі, перакладаў: *«І калі б Сонца не ўзышло, тады аддаліся б у рукі смерці...»* Але гэта не зусім тое, што кажа тэкст, у якім ужываецца цяперашні час абвеснага ладу, як і ў папярэднім фрагменце, перакладзеным Дарместэрэрам наступным чынам: *«Калі ўздымаецца Сонца, Зямля, створаная Ахурам, ачышчаецца»*. У абодвух выпадках гаворка ідзе не пра магчымасць, але пра рэальны і ўстаноўлены факт. Зрэшты, Дарместэрэр здагадваецца пра гэтую праблему, якую ён уздымае ў заўвазе: *«Магчыма,* – выпраўляе ён свой пераклад, – *калі Сонца не ўзыходзіць»*. Менавіта так перакладае і Герман Ламель (Herman Lommel): *«Калі не ўзыходзіць Сонца»*[4]. Але да якой назіранай або ўяўнай рэальнасці можа адносіцца гэтае выказванне? Вядома ж, не да штодзённай ночы, бо няма спадзеву, што Сонца ўзыдзе ў гэты момант, і не да пахмурнага дня, які не спараджае нічога падобнага да знішчэння сямі частак свету. Зусім іншая справа – палярная ноч, што пазбаўляе чалавека ўсіх крыніц існавання на працягу многіх месяцаў, аддаляючы багоў, само імя якіх, **deywo-*, паказвае, што паводле сваёй прыроды яны звязаныя з днём, **dyew-* (гл. § 5),

і саступаюць месца «начным» дэманам. Пытанне, пастаўленае гэтым тэкстам, здаецца мне паказальным прыкладам для дыскусіі, узнятай гэтым комплексам сведчанняў. Безумоўна, іх можна прымаць за нічым не абгрунтаваныя фантазіі, асабліва калі разглядаць паасобку. Або, як Дарместэрэр, падмяніць літаральны пераклад перакладам «разумным», або яшчэ неяк выправіць тэкст. Не думаю, што гэта быў бы добры метад. І тым не менш, ідэя палярнага паходжання індаеўрапейскай традыцыі і, адпаведна, індаеўрапейцаў або аднаго з іх складнікаў мае чым здзівіць, бо яна цалкам супярэчыць тым высновам, якія мы можам зрабіць пра арэал іх рассялення і экасістэму, кіруючыся метадамі лінгвістычнай палеанталогіі, як да гэтага мы заклікалі з першых радкоў нашага даследавання.

4. МІСТЫКА ПОЛЮСА

Больш за тое, некаторыя пачынальнікі згаданай гіпотэзы не былі ані філолагамі, ані спецыялістамі ў гісторыі першабытнага грамадства і прымалі яе часам з пазанавуковых прычынаў. Маю на ўвазе прыхільнікаў «універсальнай традыцыі», гэткіх як Рэнэ Генон (René Guénon), Юліюс Эвола (Julius Evola), ды некаторых іх паслядоўнікаў, для якіх паняцце «полюс» мае сімвалічнае значэнне. Гэты полюс – вось сусвету, пазначаная палярнай зоркай, нерухомы пункт, вакол якога круціцца ўвесь свет. Але якое б пачуццё ні выклікалі гэтыя разважанні, яны не граюць ніякай ролі ў пастаўленым пытанні, што датычыцца толькі геаграфіі. Не буду таксама затрымлівацца на астранамічных довадах, выкладзенных Ж. С. Байлі (J. S. Bailly), вядомым французскім матэматыкам і палітыкам, які ў сваіх «Нататках пра Атлантыду» сцвярджаў, што «святло», як тады казалі, пашыралася па зямлі, пачынаючы з паўночнага полюса. Вядома, заслугу ў гэтым ён не прыпісваў індаеўрапейцам (тэрмін гэты быў яшчэ не вядомы ў тыя часы), але ягоныя атланты, зусім як скіфы са «скіфскай тэорыі» папярэдняга стагоддзя, займалі гэткае ж месца ў данавуковым уяўленні тэмы нашага даследавання.

5. ВЕДЫЧНАЯ АСТРАНОМІЯ

Не буду падрабязна спыняцца і на довадах Бала Гангадхара Тылака[5] (Bal Gangadhar Tilak), заснаваных на шматлікіх сведчаннях індыйскіх тэкстаў, звязаных з астраноміяй. Досыць будзе нагадаць, што адна з яго найбольш уражвальных высноваў, была прызнаная дапушчальнай Жанам Філіязам (Jean Filliozat)[6] пасля таго, як у свой час была адхіленая як непраўдападобная, не зважаючы на пацверджанне Германам Якабі (Hermann Jakobi), які абапіраўся на іншыя падставы[7]. Прыкладам, ідзе гаворка пра сведчанне, узятае з Шатапатхабрагманы: *«З адной, дзвюх, трох або чатырох (зорак) складаюцца іншыя сузор'і, і самыя шматлікія – Плеяды; гэта тое, у чым праяўляецца яго [святара] багацце. Вось чаму ён павінен падрыхтаваць [ахвярныя агні] Плеядам. На самой справе яны не пакідаюць усходняга кірунку, усе ж астатнія сузор'і, насамрэч, пакідаюць усходні кірунак»* (2, 1, 2, 2-3). Філіяза каментуе: *«Канцоўка таямнічая. Як разумець, што Плеяды не пакідаюць усходу, тады як усе астатнія сузор'і гэта робяць, і калі назіранне магло спраўдзіць тое, што Плеяды ўзыходзяць на ўсходзе і заходзяць на захадзе, як усе астатнія?»* (с. 337). Аднак сведчанне набывае сэнс, калі прыняць век, які яму прыпісвае Тылак. Філіяза працягвае:

«Правільнае становішча вясенняга раўнадзенства ў Плеядах было ў далёкія часы, у сярэдзіне IV тысячагоддзя, і для таго, каб яно забяспечвала Плеядам у самых распаўсюджаных традыцыях першае месца сярод сузор'яў, трэба, каб яно лічылася галоўным адкрыццём і ў тыя часы, калі яшчэ не ведалі прэцэсіі раўнадзенстваў, якая б адразу ж прымусіла разглядаць гэтае становішча часовым. Бясспрэчна, як выразна падкрэсліў С. Б. Дыкшыт (S. B. Dikshit) і Б. Г. Тылак, толькі гэткім чынам можна інтэрпрэтаваць выказванне ШБр. Не зважаючы на заўсёдныя сумневы Тыбо (Thibaut), Уітні (Whitney), Г. Р. Кэя (G. R. Kaye) ды іншых аўтараў, якія пазбягалі высновы, зробленай С. Б. Дыкшытам і Б. Г. Тылакам, а менавіта старажытнага датавання ведычных тэкстаў, звязаных з Плеядамі, не толькі тэкст ШБр, але яшчэ і будыйскія спісы, якія мы нядаўна ўзгадвалі, прадугледжваюць правільнае вызначэнне вясенняга раўнадзенства і пераход Сонца ў Плеяды. Гэтае вызначэнне не толькі тлумачыць тэксты, інакш незразумелыя, але, асабліва, немагчыма на поўным сур'ёзе разглядаць a posteriori гіпотэзу ўяўлення пра веснавое раўнадзенства ў Kṛttikā, нават без вылічэння даты, у той час, калі яно, напэўна, больш не было назіраным. Апрача таго, што трэба было б паказаць, з якой мэтай гэткае ўяўленне некалі ўзнікла ў даўнія часы – бо тэксты, у якіх асноўныя звесткі пра традыцыю, звязаную з Kṛttikā, ёсць старажытнымі і надта шматлікімі ды разнароднымі, каб можна было думаць пра тэндэнцыйныя экстрапаляцыі ва ўсіх іх, трэба было б прыпусціць і веданне прэцэсіі ды ўсіх звязаных з гэтым перамяшчэнняў, узаемаадносіны полюса, нябеснага экватара і экліптыкі для ўсіх эпохаў, гэта значыць, веду агульных правілаў сапраўднай касмаграфіі. Замест гэтага дакладнасць назірання не прадугледжвала ніякага папярэдняга ведання, а толькі выкарыстанне вачэй, вертыкальнай палкі і вяроўкі, дзеля вызначэння па цені палкі мерыдыяна, а з дапамогай вяроўкі – яго перпендыкуляра, што на гарызонце паказваў на сапраўдныя ўсход і захад, а таксама з дапамогай простага фіксавання пунктаў узыходу і заходу зорак на гарызонце, як і начныя праходы па мерыдыяне ды ўзаемнае размяшчэнне зорак і Месяца на працягу ночы. А між тым, карыстаючыся тэкстам naksatra, які мы ведаем праз Яджурведу і Атхарваведу, даведваемся, што вызначэнне гэткімі прымітыўнымі спосабамі паслядоўных пазіцый Сонца ў naksatra было адным з найзручнейшых. Anurādhā (дэльта Скарпіёна) дыяметральна супрацьлеглая Kṛttikā: дастаткова было высветліць, што поўня з'яўлялася ў Anurādhā, каб ведаць, што Сонца было ў Kṛttikā, у гэты час нябачных за яго промнямі. Калі раўнадзенства адбывалася ў гэты момант, пацверджанае ўзыходам Сонца дакладна на ўсходзе, у пункце перасячэння гарызонту з візірнай лініяй адпаведна перпендыкуляру да геаграфічнага мерыдыяна, то ведалі, што яно адбывалася падчас супадзення Сонца з Krttikā» (с. 340).

Гэты прыклад ілюструе ненадзейнасць гэткіх сведчанняў, як бы яны нас ні ўражвалі. Яны выглядаюць інакш у традыцыйных культурах, дзе традыцыя мае большую вагу, чым назіранне за фактамі. Традыцыйнае ўспрыманне застаецца ў сіле, нават калі яму супярэчаць назіраныя з'явы. Менавіта такім чынам на працягу многіх тысячагоддзяў магло паўтарацца, што Плеяды не пакідаюць усходу або што, здараецца, Сонца не ўзыходзіць (гл. § 3).

Карта Герарда Меркатара «Septentrionalium Terrarum descriptio» («Апісанне паўночных земляў») з выявай Гіпербарэі, 1595 г.

6. РЫТУАЛ І МІФАЛОГІЯ ГАДАВОГА ЦЫКЛУ

6.1 Доўгі дзень і доўгая ноч

Як гэта ўбачыў Тылак, многія міфы і абрады, якія нам добра вядомыя з ведычных тэкстаў, захоўваюць успамін пра кліматычныя ўмовы, уласцівыя прыпалярным рэгіёнам. Прынамсі, гаворка ідзе пра шматлікія сведчанні падабенства паміж годам і сутачным цыклам (якія аб'яднаныя ў частках IV, «Ноч багоў», і VI, «Доўгі дзень і доўгая ноч», ягонага «Палярнага паходжання ведычнай традыцыі»). Важнасць гэтых доказаў не засталася па-за ўвагай Луі Рэну (Lois Renou), які скончыў сваю працу пра паходжанне ведычнай культуры наступнымі словамі: *«Такім чынам, на момант сыходу мы маем справу з цывілізацыяй, прынесенай індаеўрапейскімі плямёнамі, якая ўжо была складанай і ўлучала (...) элементы культурнага тыпу пастухоў і каняводаў, што паходзілі з унутраных рэгіёнаў Азіі, але са слядамі "арктычнай культуры"»*[8]. Падабенства паміж годам і сутачным цыклам не абмяжоўваецца адно Індыяй: яно пакінула сляды ў індаеўрапейскім слоўніку, дзе адно і тое ж слова часта азначае недзе пару году, а дзесьці час сутак, як зацеміў А. Гётцэ (A. Goetze), грунтуючыся на хецкай тэрміналогіі[9]. Гэтак, прыкладам, балцкая назва «летняй спёкі», літ. *dagas* (ст.-пруск. *dagis* 'лета'), тоесная германскай назве «дня», **dagaz*. З іншага боку, вядома, што гэты **dagaz* (і яго «сакральны» адпаведнік **daguz*) заступае таксама спрадвечную назву «бога», **tīwaz* (**deywos*): дзень і яго гадавы аналаг, лета, – гэта ўладанне – і часавае, і прасторавае – багоў, называных **dyew-* 'дзённае неба' (адсюль і анаталійскае «сонца»), з чаго, відаць, шляхам архаічнага тыпу дэрывацыі ўтварылася **deywo-*.

6.2 Світанні году

Гаворка ідзе таксама пра міфалогію світанняў, якой прысвечаная V частка «Палярнага паходжання» Тылака і частка працы Э. Краўзэ (E. Krause) «Tuiskoland» з яе двума дапаўненнямі «Die Trojaburgen Nordeuropas» і «Die nordische Herkunft der Trojasage». Краўзэ – натураліст, які перад тым, як прысвяціць сябе пры канцы свайго жыцця вывучэнню міфаў і легенд індаеўрапейскага свету, асабліва праславіўся прапагандай дарвінізму ў Нямеччыне ды адпаведнай палемікай. Ён не быў філолагам, і смелыя этымалогіі, якімі ён палічыў вартым дапоўніць свае довады, не павялічваюць іх пераканаўчасці. Адсюль, часткова, вынікаюць і скептычныя адносіны спецыялістаў да яго высноваў, што на некалькі гадоў апярэджваюць высновы Тылака (два аўтары не ведалі адзін аднаго і мелі розныя перакананні). Не вазьмуся вылучыць у спадчыне Краўзэ тое, што заслугоўвае ўвагі, ні нават паказаць, абапіраючыся на яго працы, што плённага можна знайсці ў яго гіпотэзах. Мяркую, што лепш будзе звярнуцца да двух даследаванняў Жоржа Думезіля.

7. MATER MATUTA, СВІТАННЕ ГОДУ

Даследаванне, якое ён прысвяціў рымскаму рытуалу *Mater Matuta*[10], пацвярджае довады, прыведзеныя Тылакам адносна ведычнай багіні Зары Ушас, адзіным слабым месцам якіх была абмежаванасць толькі гэтым абсягам. Ніводная з багінь з падобным пачатковым імем, як грэцкая Эос, не пасуе для параўнання з Ушас ні паводле сваёй міфалогіі, ні паводле рытуалу, калі ён існаваў. Багіня Зары невядомая нават у Авесце. Такім чынам, даследаванне, прысвечанае Думезілем *Mater Matuta*, паказвае на лацінскую Зару і адмыслова на незразумелы з рымскага гледзішча рытуал, які, такім чынам, не мог быць створаны ў Рыме. Вось як апісвае Плутарх свята Матралій, якое адзначалася 11 чэрвеня рымскімі матронамі: *«[жанчыны] пускаюць служку ў рытуальнае памяшканне храма, сякуць яе розгамі, пасля выганяюць яе, а з іншага боку падчас цырымоніі яны носяць яе на руках ды замест сваіх дзяцей пашанотна абыходзяцца з дзецьмі сваіх сясцёр...»* («Жыццярыс Камілы», 5, 2). Думезіль не першы пазнаў у *Mater Matuta* вобраз Аўроры (на с. 20 ён дае доўгі спіс сваіх папярэднікаў). Але менавіта ён вытлумачыў рытуал, атаясаміўшы жанчын з *Mater Matuta* і ведычную Зару, а іх сясцёр – з Ноччу, што паказаная ў Ведах як сястра Зары; пляменнікі – сыны Ночы – атаесамляюцца з Сонцам, якімі рупіцца Ушас гэтаксама, як карова корміць цяля іншай каровы (RV, 1, 95, 1), цвердзіць Думезіль на с. 24; і нарэшце, служку – са шкодніцай-Цемрай, выгнанай Зарою, якую Веды выразна адрозніваюць ад жыватворнай Ночы. Гэтае

Наскальныя малюнкі з выявамі рытуальных дзеянняў, звязаных з гадавым цыклам. Танум (Швецыя), бронзавы век

выгнанне Цемры можна параўнаць з выгнаннем «Старога сакавіка», *Mamurius Veturius* (с. 30), і ўяўляе яно сабой абрад канца зімы, падобны да абраду Масленіцы. У гэтых высновах не было б нічога новага, калі б выгнанне не было прадстаўленае як учынак Зары, што абгрунтоўвае існаванне «світанку году» як таго, пра што сведчыць германская назва Вялікадня: анг. *Easter* (герм. **austro*) 'зара (світанне)' і ням. *Ostern* (герм. **austron*, мн. л.) 'зоры (світанні)'. Сляды гэтай множнасці світанкаў году мы яшчэ ўбачым ніжэй (гл. 7). У сувязі з выгнаннем Цемры Думезіль згадвае (с. 38) іншы ведычны міф, міф пра «выгнанне Зары» ваяўнічым богам Індрам, ды робіць выснову: *«Міф у Рыгведзе папярэднічае Матраліям, і гэты сцэнарый мае ў абодвух выпадках адну і тую ж прычыну: рымскія кабеты раз на год выконвалі ролю, што калісьці ў індыйскіх гімнах адводзілася богу маланкі і грому, «выгнанне Аўроры» такое ж неабходнае, як веснавое "выгнанне" "Старога сакавіка"»*. Відавочна, усё гэта тычыцца гадавога цыклу, а не сутачнага.

8. QUINQUATRUS MINUSCULAE[11]

8.1 «Пераапрананні Ідаў у чэрвені», світанкі году

Гэты міф выгнання Зары мае свой адпаведнік у Рыме. Думезіль прадэманстраваў гэта ў сваёй пазнейшай працы пад назвай[12] «Пераапрананне Ідаў у чэрвені» У гэты час святкуюцца *Quinquatrus minusculae*, падчас якіх флейтысты ходзяць па горадзе, пераапранутыя ў жанчын, на ўспамін пра падзею, апісаную Плутархам («Рымскія пытанні», с. 55) ды многімі іншымі аўтарамі: пазбаўленыя дэцэмвірамі шаноўнага статусу, якім іх надзяліў цар Нума, флейтысты пакідаюць горад і адмаўляюцца вярнуцца. Тады іх запрашаюць на шыкоўную бяседу, пасля чаго змушаюць сесці ў калясніцы, якія адвозяць іх у Рым, куды яны прыязджаюць на світанні, ні пра што не здагадваючыся і не скідаючы жаночага адзення, у якім яны былі на бяседзе. Як і ў выпадку Матралій, Думезіль інтэрпрэтуе рымскі рытуал, абапіраючыся на ведычны міф, нашмат больш зразумелы, але якому не адпавядае ніводзін вядомы ў Індыі рытуал – міф пра калясніцу (*chariot* – слова, адрознага ад назвы *char*: воз, павозка) – і аналізуе наступным чынам іх адпаведнікі (с. 186):

Ведычная Індыя

1. Зара, лянівая або хітрая,
2. адкладвае сваё вяртанне і службу,
3. едзе ў калясніцы, маруднасць якой падаўжае ноч,
4. умешваецца Індра,
5. разбівае калясніцу,
6. Зара вымушаная з яе выйсці,
7. смешная.

Рым

1. раззлаваныя і бастуючыя трубачы,
2. адмаўляюцца вяртацца з Тыбура ў Рым да сваёй працы,
3. умешваецца (-юцца) тыбурац (або тыбурцы),
4. садзяць іх ноччу ў цяжкія закрытыя павозкі,
5. якія ён (яны) ноччу прывозіць (-яць) і пакідае (-юць) на Форуме,
6. трубачы вымушаныя выйсці на світанні,
7. смешныя.

Бергень (Bergaigne) (Religion védique, II, 1883, сс.192 ff., якога Думезіль цытуе на с. 179) зразумеў значэнне ведычных фрагментаў, дзе Індра нападае на Ушас, прынамсі той, калі ён разбівае яе калясніцу і змушае ўцякаць: *«Змаганне са світаннем (...), напэўна, таксама, якім бы дзіўным гэта ні магло здавацца на першы погляд, – змаганне за святло (...). Зара, з якой змагаецца Індра, – гэта надта маруднае світанне, павольнасць якога прыпадабняе яго да ночы. З'яўленне Сонца – гэта перамога, якую Індра атрымлівае над ім, роўна як і над змрокам»*. Гутарка тут ідзе яшчэ не пра штодзённае світанне, якое практычна не адкладвае ўзыход Сонца, але пра світанне гадавое. Бергеня, здаецца, гэта не займае, але Думезіль прыцягвае ўвагу да гэтага важнага моманту: *«Я сумняюся толькі ў маруднасці, з якой Зара, прыйшоўшы, сыходзіла, паколькі гэтая карціна зусім не адпавядала б рэальнасці, за выключэннем клімату вялікай Поўначы, ад якой Індыя знаходзіцца надта далёка»*. Вось і яно! Безумоўна, былі б сур'ёзныя цяжкасці, калі б гэты міф быў уласцівы Індыі. Але з таго моманту, як мы знаходзім яму адпаведнік у Рыме, да якога ад Індыі было не бліжэй, цяжкасці знікаюць. Вядома, гаворка ідзе, як, мабыць, Думезіль на момант прадбачыў, аб світанні году, гэта значыць, аб прамежкавым перыядзе паміж зімовай ноччу і вяртаннем Сонца. Гэткая інтэрпрэтацыя здаецца мне больш натуральнай, чым тая, якой абмежаваўся Думезіль, не адважыўшыся на большае: *«Гаворка ідзе хутчэй пра павольнасць, з якой яно прыходзіць, разганяе змрок»* – прапануе ён. Цяжка ўявіць міф або рытуал «выгнання», калі карыстацца яго ўласным тэрмінам, які б тычыўся світання, што марудзіць з прыходам. Больш таго, паколькі менавіта ўзыход Сонца адзначае першую гадзіну дня, немагчыма нават сказаць, што ў Рыме сонца ўзыходзіць рана або ўзыходзіць позна: яно ўзыходзіць, паводле азначэння, «а першай гадзіне». І якое ж засмучэнне прыносіць грамадству і індывіду той факт, што дзённыя гадзіны будуць карацейшыя напрыканцы году?

Такім чынам, гаворка ідзе не пра світанні, якія з кожным днём наступаюць усё павольней, але, пэўна, пра шэраг гадавых світанняў, якія адмаўляюцца выконваць сваю ролю – прадвяшчаць вяртанне Сонца. Той факт, што гаворка ідзе пра асобаў мужчынскага полу, наводзіць на думку, што мы маем справу не выключна або не толькі з Зараніцамі (жаночага полу) з Ведаў, але таксама і ў першую чаргу з аналагамі ведычных Ангірасаў, імя якіх азначае, магчыма, «вестуны». Роля Ангірасаў заключаецца ў тым, каб сваімі песнямі змусіць выйсці з пячоры Валы світанні і Сонейка. Адсюль флейтысты і мужчынскі пол. Рымскі рытуал хутчэй адпавядае міфалогіі, якую можна рэканструяваць наступным чынам:

1) «Вестуны» адмаўляюцца выконваць свае абавязкі – спяваць, затрымліваючы тым самым штогадовае вяртанне світанняў і Сонца.

2) Хітрасцю іх да гэтага змушаюць.

3) Нарэшце прыязджае калясніца Зараніцаў.

4) З яе выходзяць Зараніцы (жаночага полу).

Такім чынам, рымскі рытуал не накладаецца непасрэдна на ведычны міф, але грунтуецца на падобнай канцэпцыі і на ідэнтычнай першапачатковай рэальнасці.

8.2 Мінерва Аўрора

Нагадаем, што Мінерва, якой прысвечанае гэтае свята, уяўляе сабой кантамінацыю дзвюх формаў індаеўрапейскай

Зары, як яе грэцкі адпаведнік Афіна: Зара, якая тчэ дні, звязаныя з імі падзеі, а значыць лёсы, кіруе комплексам ручнога рамяства і разумовай працы, але адначасна выступае ў ваяўнічай іпастасі, як ірландская Брыгіта. Яе імя, блізкае да стараіндыйскіх прыметнікаў *manasvant-*, 'надзелены думкаю' (эпітэт ваяўнічага бога Індры, РВ 2, 12, 1a), і *manasvin-*, 'разумны', 'разважлівы' (ведычная проза), адпавядае гэтым двум аспектам і ілюструе традыцыйную сувязь паміж абуджэннем, выхадам з зімовага здранцвення, ваяўнічым запалам[13] і розумам (што па-стараіндыйску будзе *buddhi-*, 'абуджэнне').

9. ІНДРА КРАДЗЕ СОНЦА Ў ЗАРАНІЦАЎ

Зноў знаходзім гэтую ж канцэпцыю і першапачатковую рэальнасць, якая ёй адпавядае, у фрагменце з Рыгведы (2, 20, 5с), звычайны пераклад якога я некалі ўжо прапаноўваў змяніць[14]. Як сведчаць два папярэднія вершы, гаворка ідзе аб касмаганічным міфе пра Валу: *«Любячы песні Ангірасаў, Індра, шукаючы шлях, падштурхнуў іх словы»*. Паколькі пячора, якую спрабуюць адкрыць Індра і Ангірасы, хавае ў сабе не толькі Сонца, але і Зараніцаў, якіх часта атаясамліваюць з каровамі, ёсць спакуса перакласці наступны верш разам з бальшынёю перакладнікаў: *«расхвалены, скрадае ён Зараніцаў, гэтаксама ж і Сонца»*. Але Жэльднер (Geldner), перакладаючы такім жа чынам, зацямляе, што гэты ўрывак варта звязваць з вышэй згаданым міфам пра варожыя дачыненні Індры і Ушас. Калі разглядаць у такім ракурсе, дык тут маецца на ўвазе хутчэй: *«скрадаючы Сонца ў Зараніцаў»* (што мне здаецца лепшым і з гледзішча сінтаксісу). Знаходзім блізкую сітуацыю: *«Ён выпусціў у свет схаваныя скарбы світальных кароў»* (10, 68, 6d), як перакладае гэта Рэну[15]. У гэтай гіпотэзе Зараніцы, або каровы, якія іх абазначаюць, граюць ролю, што звычайна прыпісваецца Паніям *Pani* (мн.). Але калі слова Пані спачатку абазначала іранскае насельніцтва, Парнаў[16] (les Parnes), перад тым, як замацавацца за багатымі скнарамі, апошнія не могуць быць пачатковымі ўдзельнікамі гэтага касмаганічнага міфа, а толькі субстытутамі першасных касмічных істотаў, якімі былі альбо Ангірасы, вестуны Сонца (адсюль паходзяць Зараніцы мужчынскага полу), альбо самімі Зараніцамі.

ЗАКЛЮЧЭННЕ

Застаецца вызначыць, якія высновы можна зрабіць з гэтых назіранняў, улічваючы супярэчлівыя і на першы погляд неспалучальныя вынікі, атрыманыя на аснове рэканструяванага пры дапамозе метаду лінгвістычнай палеанталогіі слоўніка. Гэтыя высновы адпавядаюць месцу апошняга супольнага пражывання індаеўрапейцаў, дзе былі гэткія фаўна, флора ды іншыя рэаліі, што знайшлі сваё адлюстраванне ў агульным слоўніку. Мы не кажам пра тое, каб лакалізаваць апошні арэал супольнага пражывання ў прыпалярных рэгіёнах. Гэты абшар не мае быць адсунуты ў далёкае мінулае. Значная частка індаеўрапейскай традыцыі, тая, што выяўляецца ў найбольшай колькасці рэканструяваных слоў і, бясспрэчна, у трохфункцыянальным светаглядзе, адлюстроўвае ідэалы, каштоўнасці і сацыяльнае асяроддзе «гераічнага грамадства», якое ўвасобіць сябе на полі бою ў бронзавым і жалезным веку, прыкладам, праз кельцкія «княскія пахаванні». Цяжка прасачыць яшчэ больш раннія этапы ўзнікнення гэтай спадчыны, якія зачынаюцца ў раннім неаліце.

Але ці можна па-сапраўднаму весці гаворку пра спадчыну агульнага перыяду? Рэканструкцыя формул адбываецца, грунтуючыся на трох традыцыях: індаіранскай, грэцкай і германскай, пра якія можна толькі сказаць, што яны, апрача ўсяго, блізкародныя. Але анаталійскі свет застаецца ў баку. Стан вывучэння крыніц, якія складаюцца, галоўным чынам, з рытуалаў, можа часткова патлумачыць гэты недахоп. Але адсутнасць анамастыкі, уласцівай гераічнаму грамадству, – вырашальны паказнік. Э. Лярош (E. Laroche) дае сваю інтэрпрэтацыю гэткай сітуацыі: *«Гераічныя назвы санскрыцкай і гамераўскай традыцыі, імёны персідскіх, гальскіх, ірландскіх і германскіх праваднроў – гэта найменні саслоўяў (другая функцыя ў схеме Думезіля). Хецкае грамадства, імаверна, страціла ў дарозе сваіх ваяроў (...). Магчыма, хеты былі індаеўрапейцамі, якія перайшлі да аселага ладу жыцця; першабытнае племя, якое, напэўна, распалася на карысць вёскі (геаграфічны дэтэрмінізм) і храма»*[17]. І наадварот, можна меркаваць, што гэткі тып грамадства яшчэ не існаваў тады, калі будучыя анаталійцы аддзяліліся ад індаеўрапейскай супольнасці. «Гераічны» светагляд мог развіцца і пазней у «цэнтральнай» частцы арэалу, які ўлучаў будучых індаіранцаў і мова якога, яшчэ вельмі слаба адрозная ад агульнаіндаеўрапейскай, выяўляе сябе ў еўрапейскай гідраніміцы, статус якой Г. Крае (H. Krahe) вызначыў як пераходнае дыялектавае адзінства – «стараеўрапейскую мову», якую, аднак, В. П. Шмідт (W. P. Schmidt)[18] атаясаміў урэшце беспасярэдне з індаеўрапейскай.

Іншыя паказнікі дэманструюць храналагічную нявызначанасць паняцця «індаеўрапейскі», пра якое можна прыблізна сказаць, калі яно заканчваецца, але не тое, калі яно пачынаецца. Напрыклад, два асноўныя словы для абазначэння вёскі (другое з «чатырох колаў сацыяльнай прыналежнасці» Эміля Бенвеніста (Emile Benveniste)[19]): **woyk(o)-*, **wik-* і **kō(y)mo/ā-*, абазначаюць таксама «натоўпы (банды)», як *вяткі*[20] ведычных Марутаў, якіх называлі *visah*, і тыя вяткі гулякаў, якіх азначае грэцкае *kōmos*. Гэтыя значэнні, звонку не звязаныя са значэннем «вёска», адносяцца, магчыма, да нашмат больш старажытнага тыпу сацыяльнай арганізацыі. Можна таксама прывесці слова, якое азначала «камень» і «кавадла», **akme/on-*, утворанае ад прылады з дзеяслоўным і прыметнікавым коранем **ak-*, 'востры, вастрыць', што, падобна, адсылае да такога стану тэхнікі, дзе з дапамогай каменя вастрылі іншыя камяні, значыць, да перыяду ранняга неаліту, папярэдняга меднаму веку. Аднак немагчыма аднесці да гэтага ж часу пэўную частку індаеўрапейскай традыцыі, калі разглядаць паходжанне чароўных казак гэтак, як яго вызначыў Ул. Проп[21]. Калі фальклорныя тэмы ва ўсім свеце маюць столькі падабенства, дык, паводле яго, рэч у тым, што яны адлюстроўваюць сцэнарыі ініцыяцый архаічных грамадстваў, «бяскласавых», без сельскай гаспадаркі, дзе жывуць з палявання, рыбалоўства і збіральніцтва, гэта значыць, палеалітычных грамадстваў.

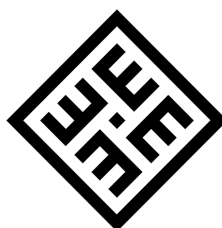
Не трэба здзіўляцца неабвержным, на маю думку, слядам кантакту з прыпалярнымі рэаліямі ў міфалогіі і рытуалах многіх індаеўрапейскіх народаў, маючы на ўвазе, што гэтае цверджанне не пярэчыць праблеме апошняга арэалу іх супольнага пражывання. У адрозненне ад іншых сфер, дзе змены, што адбываюцца з

рэаліямі, проста ўплываюць на адпаведныя ўяўленні, міфалогія і рытуалы могуць вельмі доўга працістаяць гэткім зменам праз гульню новай інтэрпрэтацыі: менавіта гэтак і ў грэкаў, што засялілі берагі Міжземнага мора, і ў ведычных індыйцаў герой працягвае «пераплываць ваду зімовага змроку», хаця праз тысячагоддзі гэты вобраз больш не адпавядае кліматычнай рэальнасці. Але гэтая «ноч» знайшла іншае значэнне, яна стала «другой смерцю» забыцця, лёсам большыні смяротных, якога пазбягае герой, дзякуючы славе, што робіць яго бессмяротным у памяці наступных пакаленняў. Такім чынам гэты архаічны вобраз змог інтэгравацца ў светагляд гераічнага грамадства ранняй гісторыі. ✸

Пераклала з французскай мовы Вольга Віцько паводле Haudry J. Les Indo-Européens et le Grand Nord // Nouvelle Ecole. 1997. № 49. P. 119-125.

---

[1] Haudry J. Tradition indo-européenne et linguistique // L'information grammaticale. 1987. № 34. P. 3-8; Haudry J. Les Indo-Européens. Paris, 1992. P. 11 і наст.
[2] Haudry J. Traverser l'eau de la ténèbre hivernale // Etudes indo-européennes. 1985. № 13. P. 33-62 (параўн. таксама частку 8 маёй працы «La religion cosmique des Indo-Européens». Milano, 1987).
[3] Le Zend-Avesta. II. Paris, 1892-1893. P. 404.
[4] Die Yägst's des Awesta. Göttingen-Leipzig. 1927. S. 45.
[5] Дзве яго асноўныя працы «Orion» і «The Arctic Home in the Veda» былі перакладзеныя на французскую мову Клер і Жанам Рэмі (Claire et Jean Rémy): Tilak B. G. Orion ou Recherches sur l'antiquité des Védas. Milano, 1989; Tilak B. G. Origine polaire de la tradition védique. Milano, 1979.
[6] Filliozat J. Notes d'astronomie ancienne de l'Iran et de l'Inde // Journal asiatique. 1962. № 250. P. 325-347.
[7] Jakobi H. Über das Alter des Rig-Veda // Festgruss Rudolf von Roth. 1893. S. 68-73.
[8] Renou L. L'Inde classique. T. 1. 1947. P. 380 (§ 769).
[9] Goetze A. On Hittite Words for «Year» and the Seasons and for «Night» and «Day» // Language. 1961. № 27. P. 467-476.
[10] Dumézil G. Déesses latines et mythes védiques. Bruxelles, 1956.
[11] Дзякую Філіпу Жуэ за тое, што звярнуў маю ўвагу на значэнне гэтага рытуалу.
[12] Dumézil G. Mythe et épopée III. Paris, 1973. P. 174 і наст.
[13] Haudry J. Pennaod G. De la lumière et de l'éveil à la vigueur, à la victoire et à la croissance // Etudes indo-européennes. 1993. P. 133-178.
[14] Haudry J. L'emploi des cas en védique. Lyon, 1977. P. 371.
[15] Renou L. Etudes védiques et paninéeenes. 15. Paris, 1966. P. 74.
[16] Параўн.: Debrunner A. Altindische Grammatik. II. 2. Göttingen, 1954. S. 297; Mayrhofer M. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. II. S. 70 – сумнеўна.
[17] Lariche E. Les noms des Hittites. Psris, 1966. P. 367.
[18] Schmidt W. P. Alteuropäisch und Indogermanisch. Wiesbaden, 1968. S. 293 і наст.
[19] Benveniste E. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. T. I. Paris, 1969. P. 293 і наст.
[20] Бел. дыял. *вятка* азначае 'натоўп, гурт людзей, арцель, чарада; вячоркі', а таксама і 'працэсію моладзі', што, у прыватнасці, на Сёмуху (Красненскі р-н Смал. вобл.) рушыла ў гай «завіваць бярозкі». У апошнім сэнсе яно дакладна адпавядае ст.-гр. *kōmos* 'працэсія ў гонар Дыёніса; вясёлая працэсія па горадзе з музыкай, спевамі, скокамі; бяседа, пагулянка; (паэт.) натоўп'. Беларускае слова няпэўнай этымалогіі і абмежаванага арэалу – былая Крыўя (Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 2. В. Мн., 1978. С. 330). Як на сёння, верагодная сувязь як з серб.-харв. *jato* 'чарада, грамада, братэрства', славен. *jâta* 'чарада, статак', балг. ято 'чарада' і г. д., а таксама з літ *jóti* 'ехаць (вершкі)', ст.-інд. *jāti* 'ідзе, вядзе', ірл. *áth* 'брод' (да і.-е. **iātu-*). З прыведзеных вышэй Ж. Адры падставаў, апошняе больш верагодна (заіем рэд.).
[21] Propp V. Les racines historiques du conte mervelleux. Paris, 1983.



ДУАЛІСТЫЧНАЯ КАСМАГОНІЯ
І БЕЛАРУСКІЯ РЭФЛЕКСЫ ІНДАЕЎРАПЕЙСКАЙ БЛІЗНЯЧАЙ МІФАЛОГІІ

СЯРГЕЙ
САНЬКО

Касмаганічны міф, або міф аб стварэнні, утварае ядро любой міфалогіі або рэлігіі. Па сваім характары – гэта відавочны варыянт міфаў аб заснаванні (*foundational myth*). Толькі ў гэтым выпадку гаворка ідзе не пра заснаванне гораду ці дзяржавы і не пра заснаванне рэлігійнай традыцыі, а пра заснаванне самога Сусвету. І гэта надае касмаганічнаму міфу па-свойму ўнікальны характар[1]. Хаця ў склад касмаганічнага міфу часта ўваходзяць як неабходныя кампаненты міфы пра заснаванне дзяржавы або рэлігійнай традыцыі. Гэта не дзіўна, бо, па-першае, стварэнне сусвету з'яўляецца прымардыяльным прэцэдэнтам, які мае ўзнаўляцца на пачатку чарговага касмалагічнага цыклу, а, па-другое, сацыяльны парадак уяўляўся як адлюстраванне касмічнага парадку.

Яскравай асаблівасцю традыцыйнай беларускай касмагоніі, як і касмагоній навакольных народаў, з'яўляецца яе дуалістычны характар. Асноўная асаблівасць дуалістычных касмагоній – удзел у чыне стварэння дзвюх супрацьпастаўленых паводле іх функцый і далейшага лёсу персанажаў. Насамрэч дуалістычныя касмагоніі пашыраныя практычна па ўсім свеце: па ўсёй Еўразіі, у Афрыцы, Акіяніі, Паўночнай і Паўднёвай Амерыцы[2]. А. М. Залатароў (1941 г.) звязваў дуалістычныя касмагоніі з дуальнай арганізацыяй архаічных грамадстваў[3]. Пазней дуальныя арганізацыі былі дэталёва вывучаныя Клодам Леві-Стросам у працы «Структурная антрапалогія», выдадзенай у 1957 годзе[4]. У 70-я гады В. У. Іванаў, вывучаючы функцыйныя разлады мозгу, прыйшоў да высновы, што дуальная арганізацыя і, адпаведна, дуалістычныя касмагоніі звязаныя ў рэшце рэшт з двухпаўшарнасцю мозгу[5].

Аднак нельга сказаць, што дуалістычныя касмагоніі народаў свету рэалізуюць адну і тую ж універсальную мадэль. Так, даследаванні Дональда Уорда[6], Бруса Лінкальна[7] і некаторых іншых паказалі, што індаеўрапейская версія дуалістычнай касмагоніі мае шэраг унікальных рыс, якія могуць узыходзіць яшчэ да часоў так званага індаеўрапейскага адзінства.

Гэты тэкст мае на мэце ўвесці ў кантэкст даследаванняў індаеўрапейскай дуалістычнай касмагоніі амаль не даследаваны ў гэтым сэнсе беларускі матэрыял і прасвятліць на гэтай аснове стасункі архаічнай касмагоніі з блізнячай міфалогіяй.

У загалоўку выкарыстаная выява «блізнятаў з Фішэрынзель» – дзвюхгаловы драўляны стод XI – XII стст., знойдзены на славянскім паселішчы ля возера Толензе, Мекленбург

ІНДАЕЎРАПЕЙСКАЯ ВЕРСІЯ МІФУ СТВАРЭННЯ

Насамрэч такіх версій некалькі, што можа тлумачыцца і накладкай храналагічна розных версій з далейшай іх кантамінацыяй у нейкую новую адмену, і культурнай інтэрферэнцыяй падчас шырокамаштабнай міграцыі індаеўрапейскіх плямёнаў. Аднак тут мы засяродзімся на той версіі, якая была рэканструяваная ў галоўных момантах у шэрагу прац Б. Лінкальна, а далей прасочым, як яна карэлюецца з беларускімі матэрыяламі.

Б. Лінкальн засяроджвае ўвагу на той версіі міфу стварэння, якая адбілася ў тэкстах старажытных інда-арыяў і іранцаў ды старажытных германцаў. Гэта версія, паводле якой свет быў створаны ў выніку ахвярапрынашэння нейкай касмічнай першаістоты. Самы старажытны тэкст гэтай версіі – гэта «гімн Пурушы» (*Puruṣasūkta)* дзясятай мандалы «Рыгведы» (RV X.90). У ім гаворка ідзе пра тое, як багі прынеслі ў ахвяру чалавечую першаістоту *Puruṣa* (літаральна азначае «чалавек», але ёсць падставы думаць, што гэтае слова можа быць звязаным з санскр. *pūrva* 'першы'), а з частак яго цела стварылі элементы як касмічнага парадку, так і сацыяльнага. Так, з яго духу ўзнік Месяц, з вачэй – Сонца, з вуснаў – Індра і Агні, з подыху – вецер, з пупа – паветраная прастора, з галавы – неба, з ног – зямля, з вушэй – бакі свету і г. д., а з роту – брахманы (святары, жрацы), з рук – кшатрыі (ваяры), са сцёгнаў – вайш'і (земляробы,

Правая панэль англа-саксонскай рунічнай скрынкі VIII ст., зробленай з косці з выявай міфалагічных персанажаў. З правага боку – боскія блізняты, якія стаяць абапал душы памерлага ваяра

быдлаводы), са ступакоў – шудры (найніжэйшая каста). У гэтай адносна позняй мандале ўжо адчуваюцца ўплывы метафізічных спекуляцый, якія яшчэ больш узмацняюцца ў пасляведыйскі перыяд. «Гімн Пурушы» мог бы ўважацца за адзін з элементаў усходняй экзотыкі, калі б аналагічны тэкст не з'явіўся на другім баку Еўразіі – у Скандынавіі.

У «Старэйшай Эдзе» і «Малодшай Эдзе» апавядаецца, як Одзін з братамі забілі волата (ётунга) Іміра і з частак яго цела стварылі свет: яго цела стала зямлёй, кроў – морам, косткі – гарамі, чэрап – небам, валасы – лесам, а з павекаў Іміра (*Ymir*) былі зробленыя муры Мідгарду («сярэдзіна абгароджанай прасторы»).

Блізкія матывы знаходзяць і ў міфалогіі іранцаў. Там першаахвярай і, такім чынам, крыніцай элементаў структуры свету быў Гаямарт (сяр.-перс. *Gayōmart* з авест. *Gaya marətan*, што літаральна азначае «жывы смяротны»).

Цікавае паданне дагэтуль існуе ў наваколлі вв. Галавачы, Рассветнае (раней Цыцкавічы), Зубкі і інш. Клецкага раёна Мінскай вобласці. Мясцовыя жыхары апавядаюць: *«Некалі статуя была, ну вот як у нас некалі Сталін стаяў, статуй паставілі гіпсовую, і яе разбілі... <А дзе яе паставілі?> Ну, дзе яе паставілі... Хто знае...ну недзе ж стаяла. Мы ж гэтага не знаем. Яе ўзялі разбілі, як у пушку ўсёрна ўпусцілі, яна як бухнула. І дзе што нашлі, там вёску паставілі. Эта ж раньшы-рыньшы было. Вот е Руковічы, Грудкавічы... <А Руковічы – эта ад чаго?> Рукі. Пузава некалі было, у нас Цыцкавічы. Што нашлі. Чарапы – чэрап галавы нашлі там. Галавачы – галава тожа. Горнаўшчына, вродзе ад грудзі. Пузава – пуза. І Зубкі ёсь, мы мяжуемся з імі. Яно разбілася тут недалёка. Мо, каля нас. <А вы як чулі, эта што за статуя была? Калі гэта было?> Гэта дужа даўно была. Гэта была, можа, пры Кацярыне. Раньшы не было нічога, ні вёсак, нічога...»*[8]. Т. Валодзіна, разглядаючы касмалагічны сімвалізм чалавечага цела, слушна ўгледзела ў гэтым паданні спецыфічную трансфармацыю касмаганічнага наратыву аб стварэнні космасу з цела антрапаморфнай істоты[9]. Уяўленні аб сувязі касмагенезу з нараджэннем першаістоты яшчэ адчуваюцца і ў наступным беларускім паданні: *«Выган вялікі... Неяк расказана... ат веку было эта. Жывога рябёнка найшлі маленькага, і тады свет завёўся....»*[10].

Яшчэ больш пэўна гэтыя ўяўленні выказваюцца ў вядомай «Галубінай кнізе», напрыклад:

«А зачався месяц от самаго Бога,
От самого Бога, Исуса Христа,
Исуса Христа, со лоба яго…
Зачалися лютыя морозы,
От самого Бога, Исуса Христа,
Иисуса Христа, со носа яго…
Зачалися буйныя ветры,
От самого Бога, Исуса Христа,
Суса Христа, из вусов яго.
Зачалися дробныя дожджи,
От самого Бога, Исуса Христа,
Суса Христа, з волосов яго»[11].

Але імаверна, што і старагрэцкія тэксты аб сіметрыі мікра- і макракосмаў, і адпаведныя пасажы ў «Галубінай кнізе» паўсталі не без іранскага ўплыву[12].

Супаставіўшы звесткі германскай і інда-іранскай традыцый, Лінкальн прыходзіць да высновы, што першым, хто здзейсніў абрад

ахвярапрынашэння, быў персанаж, імя якога ўзыходзіць да інд.-еўр. *manu- ‘чалавек’: санскр. *Mánu* ‘чалавек; родапачынальнік чалавечага роду’, авест. імя ўласнае **Manuš*, протагерм. **manwaz*, ст.-слав. *mǫnžь*.

У інда-арыйскай традыцыі *Mánu* – гэта не толькі той, хто ўсталяваў абрад ахвярапрынашэння, г. зн. стаў першым святаром, але і першаваладар настваранага Сусвету (сакральны цар), і родапачынальнік чалавецтва. Да таго ж, Ману – гэта першазаканадаўца, легендарны аўтар «Законаў Ману», які ўсталяваў парадак чалавечага існавання – сацыяльны космас. Паводле «Шатапатхабрахманы» (ShB 1.1.4.14–17), *Mánu* быў уладальнікам быка і меў жонку *Manāvī*, верагодна, сястру-блізня, якіх прынеслі яму ў ахвяру. У «Авесце» яму адпавядае *Manuš. čiϑra-* (літар. «сын *Manuš*’а»), якога пазнейшая традыцыя робіць, праўда, нашчадкам Заратустры. Але прататыпам першасвятара, паводле «Бундахішн», аказваецца сам Ар’яман (авест. *Aŋra Mainyu* ‘злы дух’). Германцы, паводле Тацыта (Tac. Germ. 2), шанавалі народжанага зямлёй бога *Tuisco* (*Tuisto*) і яго сына *Mannus*’а (**manwaz* ‘чалавек’). Ад трох сыноў апошняга ўзялі пачатак тры германскія роды – *інгевонаў*, *гермінонаў* і *істэвонаў*. Верагодна, да гэтага шэрагу можна дадаць і этнаганічнае паданне пра паходжанне лідыйцаў, якое прыводзіў Герадот (I, 7, 94). Паводле падання, у правадыра лідыйцаў Атыса[13], сына *Манеса* (*Μανες*), былі два сыны – *Лід* (*Λυδος*) і *Тырсен* (*Τυρσηνος*), якія сталі родапачынальнікамі дзвюх галінаў меанійцаў. Вельмі верагодна, што Герадотава генеалогія лідыйцаў – гэта водгук вельмі архаічнага індаеўрапейскага міфу. Праўда, не выключаны ўплыў з боку фрыгійскай рэлігіі, дзе *Attis* і *Men* уважаліся за багоў[14].

Далей Б. Лінкальн зважае, што ў трох разгляданых ім традыцыях імёны першаахвяры хоць і гучаць па-рознаму, але павінны ўзнаўляцца, зыходзячы з большай архаічнасці імені скандынаўскага волата Іміра (*Ymir*). Апошняе без сумневаў узводзіцца да протагерм. **yumīyaz* < інд.-еўр. **yə2m(i)yós* < **yemo-* ‘блізня’ > сяр.-ірл. *emuin*, лац. geminus, авест. *yəma* ‘блізня’, лат. *jumis* ‘спараны плод (колас)’[16]. Істотная наяўнасць дзвюх ключавых міфалагічных постацяў у інда-іранскай традыцыі: ведыйскі *Yama* – першы памерлы і адпаведна валадар царства мёртвых і авестыйскі *Yima* – валадар «залатога веку», якога ў пазнейшых тэкстах замяніў *Gayōmart*.

Я. Пухвель паказаў, што да гэтага ж шэрагу міфалагічных заснавальнікаў традыцыі належыць далучыць яшчэ адну боскую блізнячую пару: Ромула (*Romulus*) і Рэма (*Remus*). Як вядома, Ромул стаў заснавальнікам вечнага гораду, якому даў сваё імя, здабыўшы гэтае права падчас своеасаблівага спаборніцтва з братам у аўспіцыях[17]. У часе разметкі межаў будучага Рыму Рэмус быў забіты братам (своеасаблівая будаўнічая ахвяра). Пухвель не без падстаў лічыць, што, не зважаючы на міфагістарычны кантэкст, у гэтым выпадку рэалізуецца архаічная індаеўрапейская версія касмагоніі праз ахвярапрынашэнне, а гэта, у сваю чаргу, дазваляе ўзнавіць пачатковую форму імя Рэма як **Yemo-* ‘блізня’[18].

У парах міфічных блізнятаў-заснавальнікаў традыцыі часта значным аказваецца імя толькі аднаго з блізнятаў, а другі называецца проста «(яго) братам». Так, у Вергілія сустракаем «Remus et frater» (Georg. 2. 533), «Remo cum fratre Quirinus» (Aeneid. 1. 292). Падобная сітуацыя мела месца ў старажытнай Прусіі, дзе заснавальнікі сакральнай традыцыі і першыя валадары мелі імёны Відэвут (*Widewuto*) і Брутэн (*Bruteno*). Імя першага мы тлумачым як «сын удавы»[19], другога – як «брат». Апошняе падмацоўваецца тым, што два слупы, якія на свяцілішчы Рамове сімвалізавалі легендарных братоў, мелі ўласныя імёны: *Wirschaitos* (некалькі дзясяткаў варыянтаў напісання) і *Szwaybrotto* (*Iszwambrato*, *Schneybrato*, *Schnejbrato*, *Snejbrato*), г. зн. «Старэйшы» і «Яго брат». Прускія факты мы яшчэ будзем разглядаць у сваім месцы. Тут жа варта адзначыць наогул вялікую ролю, якую блізнячая міфалогія адыгрывала ў ідэалогіі грамадства старажытных балтаў.

Агульная схема міфу, якую ўзнаўляе Б. Лінкальн, аказваецца наступнай: на пачатку свету існавала блізнячая пара **Manu* «Чалавек» і **Yemo* «Блізня». **Yemo* быў першым царом, **Manu* – першым святаром. Дзякуючы першай сакральнай ахвяры ўпарадкоўваецца як прыродны, так і сацыяльны космас[20]. Некаторыя дэталі гэтай схемы далей будуць удакладняцца па меры неабходнасці.

БЕЛАРУСКАЯ ВЕРСІЯ КАСМАГЕНЕЗУ

Цяпер нам належыць разгледзець кола рэлевантных беларускіх фактаў. Беларускія матэрыялы ніколі не прыцягваліся для аналізу разгляданай версіі індаеўрапейскага касмаганічнага міфу, а таму на іх давядзецца запыніцца падрабязней. Гэта тым больш патрэбна зрабіць, калі браць пад увагу надзвычайную глыбіню фальклорнай «памяці» беларусаў. Гэтая акалічнасць ужо была заўважаная даследчыкамі[21]. Ёсць падставы думаць, што па меры разгортвання франтальнага вывучэння беларускай традыцыйнай спадчыны колькасць выяўленых архаічных элементаў і цэлых блокаў элементаў (у тым ліку тэкставых) будзе няўхільна нарастаць.

Беларусам у пэўным сэнсе пашчасціла – у нас захавалася даволі арыгінальная аўтэнтычная версія этнагенетычнага міфу. Найбольш поўная версія падання прыпісваецца вядомаму ў 20–40-я гады XIX ст. на Віцебшчыне беларускаму «гутарніку» Язэпу Смураму[22], але вядомыя і менш разгорнутыя яго адмены[23]. З увагі на значнасць гэтага тэксту мэтазгодна прывесці яго цалкам.

«Калісь яшчэ свет толькі зачынаўся, дык нічога нідзе не было. Усюды стаяла мёртвая вада, а пасярод вады тырчэў нібы камень, нібы што. Адзін раз пярун як разыграўся і давай пыляць стрэламі ў гэты камень. Ад яго стрэлаў выскачыла тры яскаркі: белая, жоўтая і чырвоная. Упалі тыя яскаркі на ваду; з гэтага ўся вада скаламуцілася, і свет памуціўся, як хмары. Але па некаторым часе, як усё высветлілася, дык і адзначылася – дзе вада, дзе зямля. А яшчэ па некаторым часе завялося і ўсякае жыццё і ў вадзе, і на зямлі. І лясы, і травы, і звяры, і рыбы, а пасля і чалавек завёўся: ці ён прыйшоў адкуль ці вырас тутака.

Па некаторым часе гэты жыхар стаў завадзіць свае чалавечыя парадкі. Ці доўга ён так жыў, ці мала, але меў ён ужо сваю сялібу, меў многа жонак, а яшчэ больш дзяцей. Было яму прозвішча Бай. А як прыйшла яго гадзіна смерці, дык ён склікаў сваіх сыноў і падзяліў усю сваю маёмасць. Толькі аднаго сына запамятаваў. Той у гэты час быў на палешні, і з ім былі любімыя бацькавы сабакі Стаўры і Гаўры. Прозвішча гэтаму сыну было Белаполь.

Неўзабаве после смерці бацькі вярнуўся Белаполь з палешні. А браты яму кажуць:

– Вось бацька падзяліў нам усю сваю маёмасць, а табе ён адказаў сваіх сабак, ды яшчэ наказаў, каб ты іх пусціў па волі: аднаго – у правы бок, а другога – у левы; колькі яны зямлі аббягуць у дзень, дык гэтая ўся зямля твая будзе.

Вось пайшоў Белаполь і злавіў дзвюх птушак, прыляцеўшых адну з паўднёвага мора, другую з заходняга. Пусціў адну птушку на поўдзень, ды і кажыць аднэй сабацы:

– Бяры!

Пусціў другую на захад і кажа другой:

– Хапай!

Як паляцелі тыя птушкі; адна ў адзін бок, другая ў другі... Як пабеглі сабакі за птушкамі, дык ажно зямля закурылася... Як пайшлі тыя сабакі, дык і да гэтага часу не вярнуліся, а па іх слядах дзве рэчкі працягнуліся, у адзін бок прайшла Дзвіна, а ў другі бок – Дняпро.

Вось у гэтых абшарах Белаполь і пачаў сяліцца ды завадзіць свае лады...

У гэтага Белаполя ад розных жонак яго развяліся розныя плямення пад прозвішчам Беларусы. Яны і да гэтага часу там ходзяць, зямельку скародзяць ды жыта сеюць»[25].

Вобраз легендарнага князя ўдакладняе аповед Яна Баршчэўскага: *«... Над ракой Дрысай стаіць двор Краснаполь [маёнтак паноў Снарскіх], з усіх бакоў акружаны лесам. Там ёсць месца, дзе, расказваюць, некалі, яшчэ за паганскім часам, жыў князь Бой. Славіўся ён на Белай Русі як вялікі багатыр, і правіў ён усім народам, што жыў у тых дзікіх мясцінах на берагах Дрысы. Любімай забавай яго было з лукам і стрэламі вандраваць па барах, біць лося і іншых дзікіх звяроў. Была ў яго пара верных сабак, аднаго звалі Стаўры, другога – Гаўры. Былі яны надзвычай моцныя і кемлівыя. Найстрашнейшы мядзведзь у стычцы з імі не вытрымліваў. Ураз яго раздзіралі, як харты зайца. Калі Бой на паляванні адлучыўся ад сваіх таварышаў і яго акружылі разбойнікі, яны былі разарваны пушчанымі на іх моцнымі псамі. Не раз, заблудзіўшыся ў далёкіх лясах, яго псы, што беглі наперадзе, выводзілі яго на дарогу да самага дому.*

Шмат разоў тыя псы выратоўвалі свайго гаспадара ад небяспекі: яны былі для яго самай прыемнай забавай у жыцці. А калі ад старасці адзін за другім скончылі сваё жыццё, за заслугі князь назначыў ім памінальныя дні. Людзі збіраліся на тое месца, дзе былі закапаны іх косці, прыносілі туды напіткі і ежу. Баляванне трывала да позняй ночы. Астаткі яды і косці кідалі ў агонь, паўтараючы імёны сабак Стаўры і Гаўры, і клікалі іх цені з таго свету...

– Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!»[26].

Мармуровы барэльеф з выявай боскіх блізнятаў-Дыяскураў, Сікіён (Грэцыя), IV ст. да н. э.

Стаўроўскія дзяды святкаваліся пераважна напярэдадні Сёмухі[27].

Даўней людзі прыходзілі на месца, дзе былі пахаваныя Стаўры і Гаўры (блізу цяперашняга Краснаполля Расонскага р-на ля берага Дрысы), прыносілі ежу і пітво і балявалі да позняй ночы. Разыходзячыся, рэшткі страваў кідалі ў вогнішча і заклікалі: *«Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!»* Яшчэ ў XIX ст. фіксаваліся рэшткі гэтага абраду, які, аднак, пераважна выконваўся ў хаце. Гаспадар, узяўшы са стала самы ласы кавалак, нахіляўся пад стол і тройчы гукаў: *«Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!»* На Полаччыне аналагічны абрад быў перанесены на Змітраўскія (восеньскія) дзяды і палягаў у тым, што стол выносіўся на сярэдзіну хаты і ўся сям'я тройчы абпаўзала на каленях вакол яго з прыгаворам: *«Шаўры, гаўры, сам прыбывай дзе к нам!»* А ў наваколлі Докшыцаў, у в. Полаў, народ перахоўваў ад святароў нейкага ідала, вакол якога ладзіліся імпэтныя скокі і пры гэтым таксама прыгаворвалася: *«Гаўры, гаўры – гам!»*[27].

Традыцыя святкавання Стаўроўскіх дзядоў жыве на Віцебшчыне і па сёння і добра дакументуецца падчас палявых даследаванняў[28].

Вельмі архаічны характар міфалагічных вобразаў і князя Бая/Боя, і яго сабакаў Стаўры і Гаўры не выклікае сумневаў. Беларускі этнаганічны міф непасрэдна суадносіць іх з часамі першастварэння: *«Калісь яшчэ свет толькі зачынаўся, дык нічога нідзе не было. Усюды стаяла мёртвая вада...»* Пасля заканчэння фазы касмічнага ўпарадкавання князь Бай аказаўся першым насельнікам толькі што створанай зямлі. Адпаведна ён стаў і першым памерлым, які, як правіла, станавіўся валадаром царства мёртвых, пра што сведчыць яго фальклорная спрычыненасць да памінальнага дня. Гэтымі рысамі князь Бай аказваецца абсалютна тоесным адпаведным персанажам іншых індаеўрапейскіх міфалогій. Прыгадаем тут ведыйскага Яму і яго двух чатырохвокіх сабакаў, авестыйскага Йіму з чатырма псамі, грэцкага Аіда з трохгаловым Керберам. Ва ўсіх выпадках сабакі з'яўляюцца вартаўнікамі царства памерлых або правадырамі душ памерлых. Казачнымі аналагамі гэтых вобразаў ёсць два вялізныя сабакі на залатых ланцугах, што пільнуюць уваход у рай, дзе валадарыць сам Бог (казка «Знайда Дуброўскі»[29]), або добра вядомы Кашча/Кашчэй, абавязковымі спадарожнікамі якога былі два харты і два сакалы. Кашчу самога можна ўважаць за ўвасабленне смерці і свету памерлых. У беларускіх паданнях два вялізныя сабакі на ланцугах ахоўваюць закляты скарб і зачараваную дзяўчыну[30]. Апошні вобраз мае адпаведнік у іранскай міфалогіі: *Daēnā* – «унутранае Я» памерлай асобы або «відушчая душа»– у аблічча прыгожай жанчыны вядзе праз *Činvatō Pərətu* («мост Падзелу») душу праведнага ў парадыз-вырай. Яе суправаджаюць два сабакі, якія ахоўваюць шлях у вырай[31].

Сувязь сабакаў з тэмай смерці і іншасветам агульнаіндаеўрапейская[32]. Паводле народных павер'яў, калі

Выява дзвюх мужчынскіх постацяў на гарадзенскім каўшы, адпаведная задыякальнаму знаку Блізнятаў

сабака рые ямкі на двары, а асабліва ў памежных зонах – ля парога, варотаў, акна, то ў доме абавязкова будзе нябожчык[33]. На памінальную вячэру на Дзяды Дамавік з'яўляецца ў выглядзе кудлатага сабакі[34] і г. д.

Ступень сакралізацыі сабакі ў Старажытным Іране была нагэтулькі высокай, што агляд сабакамі быў канечным кампанентам абрадаў *barašnom* (ачышчэння) і *sagdīd* (літар. «быць пабачаным сабакам») – цырымоніі, якая выконвалася над целам нябожчыка. Гэта звязана са здольнасцю сабакі адганяць дэманаў. Больш за тое, ёсць сведчанні, што цырымонія *sagdīd* павінна была выконвацца нават над целам мёртвага сабакі[35]. Гэта цалкам адпавядае беларускім уяўленням пра тое, што сабакі маюць здольнасць пазнаваць ліхога чалавека (на ліхога яны брэшуць і кідаюцца, да добрага і рахманага лашчацца) і адганяюць розную нечысць (Халеру і пад.) Стасуюцца іранскія ўяўленні і з ушанаваннем Стаўраў і Гаўраў у часе Стаўроўскіх дзядоў.

Можна адзначыць прынамсі дзве цікавыя паралелі нашаму стаўроўскаму абраду. Так, у Пенджабе (Паўночная Індыя) ля Лахару (*Laháru*) ушаноўвалася магіла сабакі, якая належала правадыру непераможных Такураў (*Thákurs*). Сабака праславіўся сваёй заўзятай дапамогай ваярам падчас бойкі. Ён кідаўся на параненых ворагаў і хапаў іх за глоткі. Калі сабака быў забіты, то яго ўрачыста пахавалі пад барабанны бой[36]. Ушанаванне сабакаў або іх магіл вядомае і ў іншых месцах Паўночнай Індыі, а таксама адлюстраванае ў шматлікіх фальклорных тэкстах[37]. У Непале падчас свята *Khichā Pūjā* усіх сабакаў упрыгожвалі гірляндамі з кветак[38].

Пахаванні сабакаў добра вядомыя грэцка-рымскай антычнасці. Так, мыс фракійскага Херсонеса (Галіяпольскай паўвыспы) называўся Кінасема (*Κυνὸς σῆμα* – літар. 'магіла сабакі'). Паводле падання, там была пахаваная траянская царыца Гекуба, перавернутая ў сабаку. Каса з усходняга боку выспы Саламін называецца Кінасура (*Κυνοσούρα* – 'сабачы хвост') не толькі таму, што формай яна нагадвае сабачы хвост, але і таму, што там быў пахаваны верны сабака героя Саламінскай бітвы Тэмістокла. Апроч таго, Кінасурай грэкі называлі Палярную зорку, бачучы ў коўшыку Малой Мядзведзіцы малога сабачку. Пахаванні сабакаў былі ў Старажытнай Грэцыі звычайнай практыкай[39].

Аналагічная практыка існавала і на далёкім захадзе Еўропы: у раёне Ліёна яшчэ да апошняй чвэрці XIX ст. было жывым пакланенне св. Гінефору, збаўцу ад дзіцячых хваробаў, вядомае з XIII ст. Насамрэч св. Гінефор быў нікім іншым, як хартом[40].

Шмат фактаў адмысловага стаўлення да сабакаў сабраныя Этэлем Бікнэлем[41], Бернфрыдам Шлератам[42] і інш.[43] Напэўна, ніводная іншая жывёла за апошнія прыкладна 15 тысяч гадоў не ўганароўвалася адмысловым пахаваннем, як сабака[44]. На гэтым фоне беларускія Стаўроўскія дзяды не выглядаюць чымсьці дзіўным і вылучным.

На архаічны характар беларускага культу, магчыма, паказвае свайго роду «білінгва» ў звароце да Стаўры і Гаўры: *«Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!»* Параўн. *«...гам, прыхадзіце...»*, дзе першы элемент можа разглядацца як вытворнае ад інд.-еўр. асновы **g̯ua/e-(m)*- са значэннем «хадзіць», прадстаўленай у багата якіх інд.-еўр. мовах, у тым ліку і ў беларускім слове «гаць» з пачатковым значэннем «праход»[45]. У формуле звароту можа фігураваць толькі архаічная ці толькі больш сучасная форма.

На тое, што мы маем тут справу сапраўды з закансерваванай яшчэ індаеўрапейскай формулай, паказвае і этымалогія імёнаў Баевых сабакаў. Так, *Стаўры* мы ўзводзім да інд.-еўр. **steur*- < **steu*-, **steuə* - 'масіўны, важкі, цвёрды, трывалы, моцны, тоўсты, поўны, шырокі' < **stā*- : **stə*- 'стаяць, ставіць' (Pokorny 1009–1010). Параўн. ст.-інд. *sthūrá*- = авест. *stūra*- 'вялікі, шырокі, моцны, імпэтны, тоўсты, дужы, грубы'. Блізкае кола значэнняў у германскіх мовах. Сюды ж інд.-еўр. **steu-ro*- 'бык (і іншае быдла, коні)': авест. staora- 'быдла', гоц. *stiur* 'цяля, бык' ды інш. герм. прыклады. Ст.-гр. *staurós* 'крыж', з якім спакусліва было б звязаць назву Стаўроўскіх дзядоў, бо ў некаторых месцах яны ладзіліся акурат на Ўзвіжанне, таксама належыць гэтаму этымалагічнаму гнязду, але развівае іншую семантыку. Такім чынам, *Стаўры* азначае «моцны», «магутны».

З другога боку, ёсць падставы лічыць найменне *Гаўры* вытворным ад інд.-еўр. **geu-ro-s*, **gou-ro-s* < **gēu*-, **gəu*-, **gū*- 'гнуць, крывіць', адкуль (пераважна) балта-кельта-германскія назвы хвалістых або кучаравых або ўскудлачаных валасоў: сяр.-ірл. *gūaire* 'валасы, поўсць' (пачаткова *'кучаравыя валасы'), нарв. *kaure* 'кучаравы завіток, кудры', *kaur* 'завіўка', літ. *gaũras*, gauraĩ 'валасы на целе, кудлы, кучмы; ільновалакно', лат. *gauri* 'валасы кушмака' (Pokorny 397–398). Такім чынам, *Гаўры* – гэта літаральна «кудлаты». Унутраная форма імя Баевых сабакаў як найлепей адпавядае іх фальклорнаму вобразу.

Вонкавая прыкмета ляжыць у аснове назоваў і двух сабакаў індыйскага Ямы: *Çabala* азначае «плямісты, пярэсты», *Çyāmá* – «чорны». У «Рыгведзе» (RV X.14) яны ахоўваюць шлях у царства памерлых і прапускаюць адно тыя душы, што пры жыцці ладзілі ахвярапрынашэнні паводле ўсіх правілаў. У «Атхарваведзе» – гэта вестуны Ямы, якіх ён дасылаў для выбару тых, хто мае памерці. У «Махабхараце» сабака вядзе Юдхіштхіру і яго братоў на далёкую поўнач, дзе браты паміраюць, а сам Юдхіштхіра трапляе ў сваргу́ бога Індры на залатой гары Меру[46].

Матыў размеркавання бацькам спадчыны сваім сынам добра вядомы як роднасным індаеўрапейскім міфалогіям (параўн. размеркаванне спадчыны скіфскім Таргітаем сваім сынам

Арпаксаю, Ліпаксаю і Калаксаю – будучым родапачынальнікам розных скіфскіх плямёнаў), так і казачнаму эпасу (казкі тыпу «Бацькава спадчына»).

Першая частка імя Белаполя *Бела-* ёсць, відавочна, вынікам пазнейшай падгонкі пад этнонім беларусаў, другая ж частка – *-поль* – багата прадстаўленая ў індаеўрапейскай антрапа- і этнаніміі. У гэтым стасунку ўяўляе цікавасць паведамленне Дыядора Сіцылійскага (Diod. Sic. Hist. Lib. II.43) аб паходжанні скіфаў ад братоў (магчыма, блізнятаў) Пала (*Πάλος*) і Напа (*Νάπης*), сыноў Скіфа (*Σκύθης*), аднаго з сыноў Дзэўса і земленароджанай дзевы з вужачай ніжняй часткай цела. Ад гэтых братоў бяруць пачатак два народы – палы (*Πάλοι*) і напы (*Νάπαι*), ад гэтых апошніх – шматлікія скіфскія плямёны, якія мелі «выбітных цароў, паводле імёнаў якіх адны былі названыя сакамі, іншыя масагетамі, некаторыя арымаспамі і падобна да іх шматлікія іншыя» (Diod. Sic. Hist. Lib. II.43.5). У Плінія гэтыя Палы і Напы сустракаюцца ў дзвюх формах: *Inapaei – Spalaei* і *Napaei – Pelaei* (Plin. Hist. Nat. 6, 7, 22). З формай *Spalaei* звязваюць *Спалаў* (*Spali*), якіх перамаглі готы (Iord. Get. IV, 27-28). Са Спаламі многія гісторыкі звязваюць этнонім *паляне*. Імя Нап хутчэй за ўсё звязанае з авест. *nápāt-* ‘нашчадак’, ст.-інд. *nápāt, náptar* ‘нашчадак, сын’. Імя *Пал* (і.-е. **pel-*), імаверна, адпавядае ведыйскаму *Пуру* (*Pūru*, да інд.-еўр. **pḷ̥-*), эпаніму Паўраваў, ад якіх паходзілі Пандавы і Каўравы – героі «Махабхараты», а таксама Пururавас (*Purūravas*). Характэрна, што і Пуру, і Пурураваc былі ў розных каленах непасрэднымі нашчадкамі «першачалавека» Ману. Белаполь, падобна да Пуру, становіцца вылучным спадкаемцам і родапачынальнікам. Комплекс «пол-» яшчэ раз сустракаецца ў паданні пра паходжанне «палешукоў» і «палевікоў» з матывам пра іх фатальную варажнечу, але, як і ў выпадку з этнонімам палянаў, з ландшафтавым пераасэнсаваннем[47].

Яшчэ адзін вельмі архаічны матыў у нашым этнагенетычным міфе – гэта рытуал уваладарання на тэрыторыі, якую за пэўны прамежак часу аббягае тая ці іншая сакральная жывёліна, у нашым выпадку два сабакі. У паданні пра ўваладаранне князя Вітаўта, запісаным у Смаленскай губерні, апавядаецца, як пасля смерці караля-волата яго слугі вырашылі пусціць па волі каралеўскага каня з тым, каб той знайшоў сабе новага ездака. Конь, колькі там хадзіўшы, знайшоў старога дзядка, які віў «абрыўкі за авінам». Ён і быў ушанаваны за караля і атрымаў імя Вітаўт[48].

Апісаны ў паданні рытуал узыходжання на пасад новага валадара цалкам адпавядае добра вядомаму ў індыйскіх арыяў рытуалу *ашвамэдхі* (*açvamedhá*), у часе выканання якога цар крочыць за выпушчаным белым канём і такім чынам сведчыць сваю ўладу над усімі землямі, куды прыйдзе конь. Пасля таго, як конь абыходзіў усё царства, ён прыносіўся ў ахвяру. Конь з'яўляецца таксама вешчуном волі багоў у іранскім міфе пра прыход да ўлады цара Дарыя, у старагрэцкім міфе аб Пелопсе, у паданні пра ўваладаранне чэшскага князя Пржэмысла і інш.

Але што асабліва цікава, гэта тое, што вялікі рытуал ашвамэдхі пачынаўся іншым рытуалам – ахвярапрынашэннем чатырохвокага сабакі (*catur-akṣa çvan*)[49]. Чатырохвокасць – характэрная азнака сабакаў Ямы. З часоў Саяны прынята трактаваць два дадатковыя вокі як светлыя пляміны над двума звычайнымі вачыма. У паданні пра ўваладаранне Белаполя на будучай беларускай этнічнай тэрыторыі сабакі першага памерлага, князя Бая, не вяртаюцца з сваёй вандроўкі на поўдзень і захад – традыцыйныя індаеўрапейскія локусы смерці. Тут адсутнічае матыў вандроўкі каня. Гэта можа тлумачыцца тым, што ў жыхароў лясной зоны конь не адыгрываў такой істотнай ролі, як у жыхароў лесастэпу і стэпу. А ў такім разе можна асцярожна выснаваць, што ідэалагічная аснова рытуалу паўстала за часы, калі даместыкацыя каня яшчэ не адбылася, а акрэсленне тэрыторыі пражывання-валадарання здзяйснялася з дапамогай выпушчанага на волю сабакі – самай блізкай чалавеку свойскай жывёлы. Ахвярапрынашэнне сабакі на пачатку рытуалу ашвамэдхі, такім чынам, можа ўважацца як рудымент больш архаічнай яго формы. На санскрыце нават назвы рытуалаў гучалі б падобна: **çva-medhá* «ахвярапрынашэнне сабакі» і *açva-medhá* «ахвярапрынашэнне каня».

Не менш архаічны і матыў сувязі дзвюх птушак з рэкамі, які ўзнаўляецца паводле старагрэцкага словазлучэння *διιπετής* «які ляціць па небе», што магло стасавацца як да птушак, так і да дажджу, які падае з неба, але таксама і рэальных рэк Спархея, Скамандра, Ніла[50]. У свой час яшчэ Г. Людэрс супаставіў гэтае словазлучэнне з тэкстам «Рыгведы» (RV II.28.4): *prá sīm ādityó asṛjad vidhartāṁ / ṛtaṃ sindhavo varuṇasya yanti / na śrāmyanti na vi mucanty ete / vayo na paptū raghuyā parijman – «Адзіцья адаслаў іх раздзеленымі; // (Гэтыя) рэкі ідуць паводле закону Варуны, // Яны не стамляюцца і не расслабляюцца, // Як птушкі лётаюць, хутка рухаючыся па колу»*. На падставе гэтага падабенства была зробленая спроба ўзнаўлення праіндаеўрапейскага ўяўлення аб нябесных рэках[52]. Як слушна заўважае А. І. Зайцаў, пачатковым магло быць уяўленне аб тым, што *«рэальныя, зямныя рэкі ў той жа час, скажам, у сваіх верхніх плынях, цякуць па небе»*[53], а найбольш гэта стасуецца да найбуйнейшых еўрапейскіх рэк Волгі, Дняпра, Дону, што цяклі на колішняй прарадзіме арыяў.

Цікава тое, што тры буйныя ракі – Волга, Дзвіна і Дняпро – бяруць свой пачатак у адносна кампактнай вобласці на памежжы сённяшніх Цвярской і Смаленскай абласцей, якая мае і адмысловую назву Акоўскі (Вокаўскі) лес і, магчыма, стасуецца з месцам старажытнага язычніцкага ўшанавання вытокаў рэк[54].

Матыў уваладарання на тэрыторыі, абмежаванай дзвюма рэкамі, арыентаванымі на бакі свету, мае адпаведнасць у «Бундахішне» зараастрыйцаў (Bund. XI.1): дзве ракі, Ванхву Дайцья (*Vaŋhvu Dāitya*, «Добрая Дайцья», або сяр.-перс. *Veh Rōd*, параўн. сівы Рыдан = Дзвіна і сярэднявечныя назвы Дзвіны *Eridanus, Rudon, Rubon*) і Ранха (*Raŋha*), якія выцякаюць з паўночнага акіяну Ваўрукашы (*Vourukaša*) на ўсход і на захад, утвараюць адпаведна ўсходнюю і заходнюю межы кантыненту Хваніратха (*Xvaniratha*), на якім размяшчалася свяшчэнная прарадзіма іранцаў Айр'янам Ваэджа (*Airyanam Vaejah*, «арыйскі прастор»), першым справядлівым царом якой быў Йіма[55].

Але беларускі фальклор (найперш тэксты беларускіх валачобных песень) дае дадатковыя прыклады на карысць згаданай інтэрпрэтацыі Людэрса – Шміта – Зайцава. У гэтых тэкстах не толькі абыгрываецца тэма нябеснага паходжання рэк (ад слязы Бога або птушкі-сокала): *«Стаіць святліца з трыма акнамі, // У адно аконца ўсходзіць сонца, // У другое аконца ўсходзіць месяц, // У трэцще аконца прыляцеў сокал. // Прыляцеў сокал,ураніў слёзку, // А з той слязінкі ручаёк паплыў»*[56]; *«А ў лясочку на верасочку, // Там сталяры цэркву рубілі, // Цэркву рубілі*

з трыма вакнамі. // У адно аконца свеціць сонца, // У другое аконца свеціць месяц, // А ў трэцяе аконца сам Бог глядзіць, // Сам Бог глядзіць, слязінку раняець. // А з той слязінкі ручаінка бяжыць»[57] або *«У адно вакно сонейка ўвайшло, // А ў другое вакно сакол уляцеў, // А ў трэцяя вакно сам Бог паглядзеў, // Сам Бог паглядзеў, на прастоле сеў, // На прастоле сеў, слёзачку ўраніў. // А з тае слязы рэкі пацяклі, // Рэкі пацяклі ды рэкі быстрыя, // Рэкі быстрыя, беражыстыя»*[58].

Сувязь рэк з птушкамі сведчыцца і даволі арыгінальнай адменай касмаганічнага падання пра стварэнне рэк і азёраў. У паданні «Чаму каня ўсё просіць піць» апавядаецца, што пасля стварэння свету ўся вада была ў адным месцы. Бог загадаў сабрацца ўсім птушкам і разнесці ваду па ўсім свеце і разліць яе «ў рэчкі бягучыя, у азёры стаючыя, у крыніцы халодныя». Гэта адмена матываў «Звяры ля калодзежа» і «Птушцы забаронена піць» (Ю. Я. Бярозкін), вядомы фальклорам усяго свету. У суседзяў (Літва, Латвія, Эстонія, Украіна) і ў іншых народаў Еўропы птушкі (разам са звярамі) пракапалі рэчышчы рэк. У французаў Бог загадаў птушкам прынесці ваду з *выраю*. У латышскім паданні птушкі разам са звярамі на загад Перконса (Перуна) капаюць рэчышча для Даўгавы (Дзвіны), прычым *заяц* і *ліса* паказваюць накірунак. У нашым паданні накірунак наадварот задаюць птушкі, а рэкі цякуць следам сабакаў.

Аднак у валачобных песнях і «прастол Бога», і «рэкі быстрыя, беражыстыя» суаднесеныя з «залатой гарой», на якой стаіць двор, якім сімвалізуецца ідэальны парадак (варыянт: *«залатая гара стаіць пасярод двара»*): *«А ў нашага пана гаспадара, // Пасярод двара залатая гара, // А на той гары да на залатой // Тыны-прытыны папрытынены, // Сады-прысады панасаджваны, // Райскія пташкі папрынаджваны»*[59], *«У тваім дварку, як у райку, // Сады цвітуць, пчолкі звіняць. // У том у садочку рэчка цячэць, // Каля рэчкі цэрква стаіць, // А ў царкве прастол стаіць, // За прастолам сам Бог сядзіць»*[60], *«Да кругом двара да рака цячэ, // Рака быстрая, беражыстая»*[61]. Іншы комплекс прыкмет, якія характарызуюць «ідэальны двор» (яго абгароджанасць «тынам»; «сад насаджоны»; дрэва з «залатой карой», «залатым лісцем», «залатым вецщем», што расце пасярод двара; «райскія пташкі»), непасрэдна суадносяць яго з архаічным індаеўрапейскім вобразам ідэальнага месца (выраю, раю) і ідэальнага часу («залаты век»). Нездарма гэты «двор» параўноўваецца з «раем» (*«У тваім дварку, як у райку»*[62]).

Найбліжэйшы аналаг маем у індуісцкай міфалогіі. Гэта – *svargá* (ст.-інд. «неба», адкуль Сварог), рай бога Індры, які знаходзіцца на «небе Індры» – на вяршыні залатой гары Меру. У сталіцы «сваргі» знаходзіцца палац Індры, абкружаны садам, у якім расце дрэва з залатой карой (*parijāta*). Прыгадаем таксама і іранскае *pairidaēza* «з усіх бакоў абгароджанае месца» з насаджаным там садам (адкуль назвы раю ў еўрапейскіх мовах, напрыклад англ. *paradize*). У іранскай традыцыі *vara* (з чатырох бакоў абгароджанае месца, параўн. балр. *вор*) знаходзілася ў самым цэнтры ідэальнай, толькі што створанай Ахурам Маздам прасторы на міфічнай прарадзіме іранцаў *Airyanəm Vaējah* «арыйскі абсяг» (сяр.-перс. *Ērānwēz*, адкуль сучасная назва краіны Іран). Краіна была, відаць, названая самым Ахурам Маздам і аддадзеная ў валадаранне Йіму, адпаведнасць якога беларускаму князю Баю ўжо была вышэй адзначаная.

Адзначаныя падабенствы даюць падставы бачыць і семантычную тоеснасць імён прапродка беларусаў Бая, іранскага Йімы, ведыйскага Ямы і скандынаўскага Іміра. Як было ўжо адзначана, інда-іранскія і германскае імёны азначаюць проста «блізня». Вобраз двух сабакаў Стаўры і Гаўры паказвае на імаверна блізнячы характар і вобразу Бая, што з аднаго боку карэлюецца з дуалістычным характарам традыцыйнай касмагоніі і з добра захаваным на Беларусі «царскім наратывам» і рэфлексамі блізнячага міфу, з другога боку (аб гэтым ніжэй).

З увагі на гэта найбольш імавернай этымалогіяй імені князя Бая ёсць індаеўрапейская аснова са значэннем **bho-* 'абодва': бел. абоі, абая 'абодва', ст.-прус. *abbai*, гоц. bai, англ. *both*, ням. *beide* 'абодва; двое, удвух', прычым форма *абоі* ўважаецца даследчыкамі за інд.-еўр. архаізм[63].

Дык магчыма ў гэтым выпадку мы маем справу з, так бы мовіць, квазі-імем, утвораным наміналізацыяй фарманту, які дадаваўся да імёнаў (імені) парных (блізнячых) персанажаў? Прынамсі, так магло быць у ведыйскіх арыяў. Вось паказальны прыклад з гімну багіне Вач (Мовы) «Рыгведы» (RV X.125.1): *ahám mitrā́váruṇobhā́ bibharmy / ahám indrāgnī́ ahám aśvinobhā́* – «*Мітру-Варуну, абодвух нясу я, / Я – Індру і Агні, я – абодвух Ашвінаў*»[64]. Ж. Дзюмезіль звярнуў адмысловую ўвагу на гэты прыклад і пракаментаваў яго наступным чынам: *«Яна* (Vac.– C.C.) *нясе тры пары асобных багоў, якія выступаюць пад іх уласнымі імёнамі (у розных парах): Мітра–Варуна, Індра–Агні, два Ашвіны, – іншымі словамі, гэта тыя ж багазкёйскія*

Скульптурная выява кельцкага блізнячага боства, III ст. да н. э., Бушэ дзю Рон, Францыя

багі ў «парнай» форме, падкрэсленай для першага і трэцяга тэрміну з дапамогай ubhá 'абодва' (натуральнае аб'яднанне) і распаўсюджанай на другі член увядзеннем (без ubhá) Агні, аднаго з галоўных эпізадычных саюзнікаў Індры»[65]. Ж. Дзюмезіль, кажучы пра багазкёйскіх багоў, меў на ўвеце тэкст дамовы хецкага цара Шупілулюма I з мітанійскім царом KUR-ti-ú-a(z)-za 1380 г. да н. э., у якім, як гаранты дамовы, пералічаныя арыйскія Мітра, Варуна, Індра і Насаці (Ашвіны), прычым імёны Мітры і Варуны (mi-it-ra-aš-ši-il u-ru-u̯a-na-aš-ši-el) маюць адмысловыя фіналі *-šil*, імаверна хурыцкага паходжання, якія пазначаюць парнасць гэтых багоў[66].

Што выслізнула з-пад увагі Ж. Дзюмезіля, гэта тая акалічнасць, што *ubhá* дадаецца тут толькі да імёнаў тых багоў, чыё блізняцтва або неаспрэчнае (Ашвіны), або вельмі імавернае (Мітра і Варуна)[67]. Да разабранага Ж. Дзюмезілем прыкладу можна яшчэ дадаць не менш паказальны пасаж з RV III.3.11cd: *ubhā pitarā mahayann ajāyatāgnir dyāvāpṛthivī bhūriretasā* – *«абодвух бацькоў узвышаючы, нарадзіўся Агні, неба і зямлю, багатых семем»*[68]. Тут *ubhā* стасуецца як з выражаным адным словам *pitarā* «бацькоў», так і з выражаным як двандва *dyāvāpṛthivī* «неба і зямлю». Блізняцтва апошніх неаспрэчнае, бо менавіта да іх інцэстуальнага прэцэдэнту апелюе Ямі, спакушаючы Яму да кровазмяшальнага шлюбу (RV X.10.9cd). Да таго ж, *ubhā* у гэтым выпадку знаходзіцца ў прэпазіцыі да слоў «бацькоў» і «неба і зямлю».

Трэці прыклад менш відавочны, але ён па-свойму падмацоўвае сказанае вышэй. У RV VI.33.3ab: *tvaṁ tāṁ indrobhayāṁ amitrān dāsā vṛtrāṁy āryā ca śūra* – *«Ты – Індра для тых абодвух няверных (amitrān*[69]*), ворагаў (vṛtrāṇy) з дасаў і ар'яў, о герой»*[70]. Ужытае ў постпазіцыі да імені Індры *ubhayāṁ* да самога Індры, відавочна, не адносіцца, затое яно адносіцца да *супольнай характарыстыкі* дзвюх прынцыпова супрацьлеглых рас, што і пазначаецца праз ужыванне звычайнага злучніка *ca* 'і', а не праз двандва, што і проста ў гэтым выпадку немагчыма.

Такім чынам, можна зрабіць выснову, што дуальны займеннік мог знаходзіцца як у постпазіцыі, так і ў прэпазіцыі да імені/імёнаў парных (блізнячых) персанажаў. У выпадку з Баем агульнае імя або асабовыя імёны гіпатэтычных братоў-блізнятаў, магчыма, узнавіць не ўдасца ніколі. Адзінае, што можна зараз зрабіць, гэта акрэсліць некалькі роўнаверагодных магчымасцяў, чым магло быць гэтае гіпатэтычнае «Х».

1. «Х» магло быць імем толькі аднаго з блізнятаў. Так, Ж. Дзюмезіль зацямляў: «здараецца і так, што адзін з багоў, які з'яўляецца ў адзіноцтве, выступае як прадстаўнік пары і прысвойвае сабе якасці або дзеянні абодвух, прычым менавіта тыя, якія прыпісваюцца другому, калі трэба выразіць адрозненне паміж імі» . Часцей імя аднаго прадстаўніка пары фігуруе ў множным ліку, параўн. лац. *Castores* – Кастары, г. зн. нябесныя блізняты Кастар і Полукс, Cereres – Цэрэры, г. зн. Цэрэра і Празерпіна, patres «бацькі», г. зн. бацька і маці .

2. «Х» магло быць двандва імёнаў абодвух блізнятаў, як у вышэй разгледжаным прыкладзе з «Рыгведы».

3. У якасці «Х» магло фігураваць нейкае супольнае імя, якое адлюстроўвала агульную для абодвух рысу або паказвала на іх паходжанне: вед. *Aśvinā, Nā́satya, divó nápātā* або *divo napātā* «сыны неба» – усё азначэнні ведыйскіх нябесных блізнятаў, ст.-гр. *Διόσκοροι, Διόσκουροι* – Дыяскуры, «юнакі (сыны) Дзэўса», г. зн. Кастар і Палідэўк, *Δίδυμοι* «парняты, двайняты», *Τυνδαρίδαι* – Тындарыды паводле зямнога бацькі Тындарэя, лат. *Dieva dēli*, літ. *Dievo sūneliai* «сыны бога».

Для проталацінскай традыцыі Я. Пухвел узнаўляе аналаг праіндаеўрапейскай блізнячай пары **Yemo(no)s* 'Блізня' і **Wiro(no)s* 'Чалавек', якая, магчыма, адбілася ў фразе 11-й саціры Ювенала «geminos sub rupe Quirinos» (XI.105)[73] – «пад скалою блізнятаў Квірынаў». І хоць гэта толькі ў высокай ступені імаверная рэканструкцыя, але яна адтуляе, прынамсі, фармальную перспектыву для ўзнаўлення аналагічнай блізнячай пары ў протабалтаў: *Jumis* 'Блізня'[74] і *Viras* 'Чалавек (Муж)'. Абодва словы дагэтуль захоўваюцца ў латышскай і літоўскай мовах: лат. *jumis* 'спарыш, падвойны плод', таксама цэнтральны персанаж цэлага цыклу латышскіх дайнаў; літ. *výras* 'чалавек, мужчына, муж', лат. *vīrs* 'муж, ваяр, работнік', ст.-прус. *wijrs* 'чалавек', бел. смален. *вір* *'абрад пасвячэння юнака ў дарослыя мужчыны'[75], магіл. *віра* 'частаванне, якое наладжвае хлопец, што дайшоў сталага ўзросту, сваім таварышам'[76]. Зусім не выключана, што водгукам гэтай традыцыі было ўзвядзенне пасля смерці легендарных Відэвута і Брутэна двух слупоў, названых адпаведна *Wirschaitos* (некалькі дзясяткаў варыянтаў напісання) і *Szwaybrotto* (*Iszwambrato, Schneybrato, Schnejbrato, Snejbrato*), што традыцыйна вытлумачаецца як «Старэйшы» або «Вышэйшы» і «Ягоны брат». Але прастата ўзвядзення імя *Wirschaitos* да літ. *viršas* 'верх' і тлумачэння імя як «Старэйшы» натыкаецца на тую цяжкасць, што Відэвут быў на 16 гадоў маладзейшым за Брутэна.

Іншая магчымасць вытлумачэння звязаная з прыняццем за пачатковую форму **Viriskaitis.* Тое, што яна ёсць вытворнай ад прыметніка са значэннем «чалавечы, мужчынскі», можа не надта засмучаць, бо і аналагічная проталацінская форма, разгляданая Я. Пухвелам, таксама адпрыметнікавая: *Quirinus < *Co-vir-in-us* – які датычыць **Co-viria* «чалавечай грамады» або «мужчынскай супольнасці».

Калі заўважыць, што разгляданая пара ўваходзіць у пералік асноўных прускіх багоў, прычым у разрад датычных акурат чалавечага свету, то і характарыстыка аднаго з іх як «чалавечага» не выклікае ніякага здзіўлення.

Імавернасць яшчэ больш узмацняецца параўнаннем з адпаведнымі спалучэннямі ў Вергілія, у якога знаходзім «Remus

et frater» (Georg. 2. 533), «Remo cum fratre Quirinus» (Aeneid 1. 292). Той жа Я. Пухвел, як было ўжо згадана раней, узводзіць імя *Remus* да **Yemos* з прыстаўным *R-*, уведзеным для падгонкі да назвы Рыму[77]. Тады суадносіны вергілева «Remus et frater» і прускага *Wirschaitos & Szwaybrotto* будуць люстэркава-аналагічнымі.

У святле сказанага раней не будзе выглядаць надта фантастычнай і гіпотэза пра існаванне ў паэтычнай мове протабалтаў формул кшталту **abai *Jumis & *Viras або *Jumis & *Viras *abai*, акамянелым следам якой і ёсць імя легендарнага князя.

Наратыўная лінія: «першачалавек» («першанасельнік», першы памерлы), імя якога абазначае «дваісты», «двайны» або «блізня» – яго сын, з імем, якое найчасцей азначае «чалавек» – народ (народы), уласцівая германскаму этнаганічнаму міфу. Паводле Тацыта (Ger. 2), тры германскія плямёны Інгевонаў (*Ingaevonen*), Гермінонаў (*Herminonen*) і Істэвонаў (*Istaevonen*) паходзяць ад Мануса (*Mannus*), сына народжанага зямлёй («боства») Туіста (*Tuisto*). Імя *Tuisto* (вар. *Bisto*) азначае «дваісты», «двайны»[78], як, імаверна, і імя нашага Бая. Ідэю пра тоеснасць Туіста і Іміра ўжо стагоддзе таму выказаў і адстойваў Рычард М. Мэйер[79].

У беларускім касмаганічным наратыве, інкарпараваным у склад этнагенетычнага наратыву, ёсць і яшчэ адна рыса, якая збліжае беларускі тэкст з тэкстамі германскай касмагоніі. Гэта матыў іскраў, не без сувязі з якімі адбываецца нараджэнне волата Іміра (прыгадаем валатоўскую постаць князя Боя). Іскры агню з паўднёвай часткі спракаветнай «раззяўленай бездані» Гінунгагап (*Ginnungagap*) нібы апладнілі абледзянелую паўночную частку бездані, і ад гэтага адбылося саманараджэнне антрапаморфнай постаці Іміра.

Матыў нараджэння героя-волата з нябеснай іскры сустракаем у беларускай казцы «Каваль Багатыр», у якой апавядаецца: *«От раз быў светы дзень. Весна. Чуць зайшло сонца. Вечар цёплы, пагодны. ... Ужэ пачало цемнець, на небе заблыскалі зоркі; хацелі ены йші спаць, як ось бачаць: паказаласа не небе вельмі вялікая й ясная зорка. ... зорка й пакацілася па небу: коціцца ўсё бліжэй да бліжэй і ўсё расце... зорка трэснула над самым сялом на кускі, толькі іскры пасыпаліса на землю, й патухла. От адна іскра ўпала кавалісе к самым нагам, от бы гарачы чырвоны каменьчык. Лежыць кале прызбы каменьчык, ясны, як зорка… Узела каваліха той камень, палажыла его ў пелёнкі й панесла ў хату. Толькі ўздула ена огонь да запаліла лучыну – бачыць, ажно праўда: у пелёнках лежыць не камень, а такі гожы хлапчук, што не можна й сказаць»*[80].

Падобны матыў нараджэння героя-асілка таксама і ў казцы «Асілак»: *«Толькі ось клубок агню ўскочыў праз вакно да й качаецца па хаце. ... Качаўся качаўся клубок агню да й падкаціўся бабе пад ногі. Баба ўхвацілася за падол, але чуе – штось у яе паміж ног шалпоча. Не паспела баба ачухацца, як чуе, што ў яе штось залезла дай варушыцца ў ланё. І стала бабе так добра, што яна аж прысела. Млосць узяла бабу…*

Але ось і радзіўся ў яе такі гожы хлапчук, што ўсе й надзівіцца не могуць. Узялі яго бабіць; бачаць, аж у яго тры чортавы рабра. От батцэ абручы так і тырчаць. Падзівіліся бабы да й кажуць, што мабыць гэта будзе асілак»[81].

Нарэшце, у казцы «Іскарка-парубак Дзевічы сын»[82] імя героя-асілка застаецца нематываваным у асадах сюжэту ні яго нараджэннем (ад абсасаных царыцынай дачкой костачак цудоўнай рыбіны), ні яго далейшымі подзвігамі, але паказальна, што яго першы подзвіг – рассячэнне мечам напалам каменя, дзякуючы якому Іскарка становіцца старэйшым над братамі – Царыцыным і Сыччыным сынамі, добра стасуецца з міфалагічнымі вобразамі касмаганічных персанажаў, так ці інача звязаных са стыхіяй агню (параўн. ведыйскага Індру і іранскага Мітру).

Апроч германскай традыцыі вобраз крэатыўных вогненных іскраў вядомы інда-іранскай і, менш яўна, грэцка-рымскай і балтыйскай традыцыям. Імаверна, да агульнаіндаеўрапейскай эпохі ўзыходзіць метафарычнае іх азначэнне як «семені агню», параўн. ст.-гр. *σπέρμα πυρὸς* ‘семя агню’ (Hom. Odyss. 5.490), лац. *semina ignis* ‘тое самае’ (Virg. Buc. 6.32–33), *semina flammae* ‘семя полымя’ = *scintilla* ‘іскра’ (Virgilii Aeneid 6.6), *semen aetherium* ‘семя эфіру’ пры ст.-гр. *αἴθω* ‘гару, палаю’, ст.-інд. *Hiraṇya-retas* ‘які валодае залатым зародкам’, ‘чыё семя – золата (залатое)’ = ‘агонь’[83] – эпітэт Агні[84], *agni-bīja* ‘золата’ (літар. ‘семя агню’), *agni-retasá* ‘які ўзнікае з семені агню’[85], перс. *Ādarbigān* – правінцыя на поўначы Персіі, літар. ‘семя агню’ пры авест. *atar*, ст.-інд. *athar* ‘агонь’, авест. *biga-* ‘семя’, сяр.-перс. *ātaχš-tōhm* ‘семя агню’ (авест. *ātar* ‘агонь’ і *taoxman-* ‘семя, зародак’).

Асабліва актыўна сперматычная сімволіка вогненных іскраў выкарыстоўваецца ў ведыйскай касмагоніі, прычым як у самых чатырох самхітах, так і ў стасоўных да іх тэкстах брахманаў, араньякаў, пуранаў, упанішадаў. Так, у «Тайцірыя Самхіце» (Taittiriya Samhita), прыналежнай да «Чорнай Яджурведы», гаворыцца: «Воды былі жонкамі Варуны (бога водаў); Агні (бог агню) зажадаў іх, ён з’яднаўся з імі; яго семя (*retaḥ*) упала, яно стала гэтай (зямлёй); што ўпала другім, стала тым (небам)» (TS 5.5.4.1)[87]. Прычым для стараіндыйскай спекулятыўнай думкі было звычайным уважаць аднаго і таго ж персанажа, асабліва істотнага ў міфах аб стварэнні свету, і за спараджальніка, і за спараджэнне нейкіх іншых персанажаў. Таму ў «Рыгведзе» Агні называецца «шчыльна звязаным ад нараджэння з небам і зямлёй» (RV III.1.3b); «Агні стаў неўміручым дзякуючы жыццёвым сілам, Калі яго парадзіла неба (*dyaur janayat),* што мела добрае семя (*suretāḥ*)» (RV X.45.8c). З іншага боку, Агні часта называецца то спараджальнікам, то спараджэннем Праджапаці (*Prajāpati*, «Бацькі стварэнняў»), а то абодва проста атаясамліваюцца: *«Праджапаці ёсць Пуруша, Праджапаці ёсць Агні (púruṣaḥ prajā́patiḥ prajā́patir*

Мармуровы барэльеф з выявай Дыскураў, 330 – 300 гг. да н. э.

agnir), *такі ж вялікі, як Агні, такіх жа памераў»* (ŚB VI.2.1.23), *«Праджапаці ёсць Агні, такі ж вялікі...»* (ŚB VI.2.2.3–4), *«Хіраннягарбха (hiraṇyagarbháḥ) ёсць Праджапаці, Праджапаці ёсць Агні»* (ŚB VI.2.2.5)[88].

У «Айтарэя Брахмане» (III.34.1) «Рыгведы» распавядаецца, як багі ахінулі Агні семя Праджапаці, а Маруты падзьмулі на яго. Але Агні не змог яго зрушыць. Тады багі ахінулі яго Агні Вайшванарам, а Маруты падзьмулі на яго. Тады Агні Вайшванара прымусіў яго прыйсці ў рух. Першая частка семені (*retasaḥ*), што было распалена, стала нетутэйшым Адзіццем (*tad asāv Ādityo `bhavad*). Другая стала Бхрыгу (*Bhṛgu*), яна была прынятая Варунам, таму Бхрыгу завецца Варуні (*tasmāt sa Bhṛgur Vāruṇir*). Трэцяя, быўшы бліскучай, стала Адзіцьямі. Вуглі ж сталі Ангірасамі[90].

Агні, апладняючы воды, сам нараджаецца ў іх як зародак: *«Калі ж прыйшлі высокія воды, убіраючы ў сябе ўсё як зародак, параджаючы Агні...»* (RV X.121.7a–b). Таму Агні часта называецца «сынам водаў» (*Apā́ṁ Nápāt*: RV I.143.1; III.9.1), які «ззяе ў водах незапаленым» (RV X.30.4), або «зародкам водаў» (*Apā́ṁ gárbhah*: RV I.70. 3, III.1.12–13, III.5.3, VII.9.3, I.164.52, IX.97.41)[91]. Ці не таму і самі воды часта называюцца «бліскучымі» (RV X.121.9c). Параўн. у гэтым стасунку вобраз з нашага касмаганічнага падання: *«Даўней тут была чыстая вада, усё лялела ды блішчэла на сонейку, бы шкло»*[92], дзе згадка сонца ўяўляе тыповы для міфалагічных наратываў алагізм, бо на гэтай стадыі касмагенезу сонца яшчэ не існуе, параўн.: *«Калісь яшчэ свет толькі зачынаўся, дык нічога нідзе не было. Усюды стаяла мёртвая вада»*[92].

Агні шчыльна звязаны з богам кахання Камам (*Kāma*) аж да іх атаесамлення, у прыватнасці, праз атаесамленне рытуальнага палу (*tápas*) з сексуальным палам (*kāma*), напрыклад, (AV III.21.4, VI.130.4; TS 2.2.3.1). У «Шатапатха-брахмане»: *«Агні – прычына сексуальнага яднання... Калі мужчына і жанчына распаляюцца, выцякае семя і адбываецца нараджэнне»* (ŚB 3.4.3.4 – 5; 3.5.3.16.)[94].

Гэтая эратычная і карпаганічная моц агню (агнявых іскраў) знаходзіцца і ў асяродку міфаў пра зачацце і нараджэнне Кумары (*Kumārá*, літар. «дзіця, хлопчык»), які атаясамліваўся ў эпічную эпоху з агнявым асілкам Скандам (*Skandá* 'праліты', санскр. *skandá* 'скок; выцяканне; капеж; напад, знішчэнне') – правадыром войска багоў-дэваў, богам вайны, і пра паходжанне зоркавага згуртавання Пляяды (*Kṛttikā*), дзеля якога Кумара называўся таксама Картыкеем (*Kārtikeya*).

Існуе вялікае мноства версій гэтых аповедаў, але для нашых мэтаў найбольш цікавым уяўляецца сюжэт пра нявернасць жонкі магутнага Шывы Парваці (*Pārvatī*). У той час, калі Шыва бавіўся п'янымі оргіямі, Парваці слухала палымяныя прамовы Агні і загарэлася да яго любоўнай жарсцю. І аднаго разу, быўшы ў палымяных абдымках Агні, яна пачула крокі Шывы (*Śivá*). Не раздумваючы, Парваці схавала Агні ўнутры свайго цела. Ад гарачыні яна скурчылася ад болі, ажно Шыва заліўся слязьмі. З іх паўстаў маленькі чалавечак, які паходняй і ладанам выкурыў Агні з цела Парваці[95]. У адрозненне ад іншых версій Парваці прыняла ў сябе не семя Агні, а яго самога. Але іншыя версіі ў пэўнай ступені тлумачаць матывы паводзінаў Парваці. Аскет Шыва неяк паабяцаў багам, што Парваці ніколі не будзе мець ад яго сына. Разгнеўленая Парваці пракляла ўсіх багоў бясплоднасцю апроч Агні, які ў гэты момант адсутнічаў. Але толькі сын Парваці мог уратаваць багоў ад страшнага дэмана Тарака (*Tāraka*). Таму Брахма абвесціў, што сын будзе народжаны ад семені Агні, пралітага ў Гангу, сястру Парваці. Тая вынесла зародак да падножжа гары, якая пасля нараджэння Сканды стала залатой (параўн. *Hiraṇyaretas* 'чыё семя – золата', эпітэт Агні)[96]. Цікавая і версія аб нараджэнні Картыкеі, паводле якой Шыва выпусціў з вачэй сноп агнявых іскраў, якія, упаўшы ў возера Саравана (*Saravaṇa*), ператварыліся ў шэсць немаўлятаў. Іх выкармілі шэсць жонак лясных мудрацоў, якія пасля гэтага сталі зоркавым згуртаваннем Пляяды (*Kṛttikā*). Немаўлятаў убачыла Парваці і ў замілаванні так моцна абняла іх, што іх цельцы зліліся ў адно цела з шасцю галавамі і дванаццаццю рукамі[97]. Варыянт: Шыва выпусціў шэсць яскарак са свайго трэцяга вока. Агні[98] перанёс іх у раку Гангу, якая вынесла іх у возера Саравана, дзе яны ператварыліся ў шэсць немаўлятаў.

Істотны і матыў нараджэння жонкай Агні Свахай (*Svāhā*) блізнятаў: хлопчыка *Suvarṇa* і дзяўчынкі *Suvarṇā* (іх імёны азначаюць 'золата'). Шыва паабяцаў, што багацце цяпер заўсёды будзе знаходзіцца ў блізнятах[99].

У іранскай традыцыі апладняльныя ўласцівасці агню і ўяўленне іскраў як агнявых семяў адлюстраваліся як у кананічных зараастрыйскіх, так і ў некананічных зурваніцкіх тэкстах. Сам агонь (*Ātar*) неаднаразова называецца ў «Авесце» «сынам Ахура Мазды (Спадара Мудрасці)» (*Ahurahe Mazdā̊ puϑra*, Yasna 3.2, 62.1, 65.12 і інш.[100]), светланоснага творчага пачатку, падобна да таго, як Бхрыгу (увасабленне Агні) называецца «сынам Варуны» (*bhṛgurha vai vā́ruṇiḥ*) . У позняй кампіляцыі зараастрыйскіх тэкстаў «Дэнкард» (*Dēnkard*, «Дзеі веры») апавядаецца: «Кожнае матэрыяльнае ўзнікненне, сталенне і развіццё паўстаюць з саюзу адпаведна пачатку вады, жаночага, і пачатку агню, мужчынскага (*'āp i māt<ak> 'ut ātur i 'nar*), бо яны народжаныя разам: яны ўважаюцца за брата і сястру (*'χvāh 'ut brāt*)» (DkM. 79, 21)[102]. У «Вялікім Бундахішне» (GrBd 17.4) ролі вады і агню адрозніваюцца: «Першае стварэнне ўсё было кропляй вады, бо ўсё з вады за выняткам семені людзей і жывёлінаў, бо гэтае семя ёсць семя агню (*'čē 'ān tōhm ātaχš-tōhm*)»[103].

Больш выразна касмаганічная роля вады і агню выяўляецца ў зурванізме. Паводле «`Ulemā i Islām», менавіта вада і агонь былі першымі створанымі Зурванам (*Zurvān*) касмічнымі субстанцыямі, з якіх на другім этапе былі народжаныя Армазд (*Ohrmazd*) і Ахрыман (*Ahriman*). Агонь і вада ўважаліся, адпаведна, за бацьку і матку, святло і цемру. Агонь вызначаўся гарачынёй, сухасцю, яркасцю і рухавасцю, вада – холадам, вільготнасцю, цяжарам і павольнасцю[104]. Субстанцыі Армазда і Ахрымана ўяўляюць супрацьлеглыя камбінацыі гэтых якасцяў: субстанцыя Армазда – «цёплая і вільготная, бліскучая, з прыемным водарам і светлая» (GrBd 181.6), Ахрымана – «халодная і сухая, цяжкая, цёмная і смярдзючая» (GrBd 188.11).

Паводле сярэднеперсідскага тэксту «Пастановы веры» (Dādastān-i-Dēnik), Ахура Мазда найперш стварыў з бясконцага святла нейкую агністую існасць, назва якой была той самай, што і Ахура Мазда, бляск – такі самы, як у агню[105], а працягласць гэткая, як «у заходняй зямлі (*khūrbarag*)» (Dādistān-ī-Dīnīk 64.3)[106]. Затым з гэтай існасці ён стварыў матэрыяльную існасць (*stih*), якая завецца «чалавек» і якая тры тысячы гадоў не харчавалася, не развівалася, не размаўляла (64.4). Аднак яе спакой быў

Залатая падвеска бронзавага веку з блізнячымі матывамі, мікенская Грэцыя

парушаны Анхра Маньюю, у выніку чаго з'явілася смерць, а тая жывая існасць стала называцца *Gāyōmard* (авест. *Gayō Marətan*), што літаральна азначае «жывы смяротны» (64.5). Перад смерцю Гайямард праліў сваё семя на зямлю, дзе яно захоўвалася пад наглядам добрых духаў, пакуль з яго не выраслі блізняты, брат і сястра (64.6) Маш'я (авест. *Mašyā* = *Martya*- «смяротны, чалавек»[107]) і Маш'яна (*Mašyāna*), зліўшыся разам у адну расліну рэвень (сяр.-перс. *rīvās*, бел. *рабáрбар*, *хробуст*) з адным сцяблом і пятнаццацю лістамі. Праз 40 гадоў яны раздзяліліся, а яшчэ праз пятнаццаць гадоў ад іх кровазмяшальнага шлюбу нарадзіліся першыя пакаленні людзей (Bd. XV, 1–30).)[108].

Вобраз крэатыўных іскраў сустракаецца таксама ў рускім апокрыфе пра Тывeрыядскае мора, у якім пададзеная дуалістычная версія стварэння свету, блізкая да народных касмаганічных паданняў. У гэтым тэксце з камня-крэменя Бог выкрасае дзевяць анёльскіх чыноў, а дзесяты выкрасаецца Сатанаілам: *«И възя Господь у Сотонаила кремень и преломи его наполы. И в правой руке остави Господь у себя, а в левой отдал Господь Сотонаилу.*

И взя Господь посох и нача бити кремень.

И рече: "Вылети из него, кремени, ангели и архангели по образу моему и по подобию и безплотнии".

И почали от того кремени вылетати силы огненьныя. И сотвори Господь ангелы и архангелы и вся девять чинов.

И виде Сотонаил, что сотворил Господь, и почал тот кремень бити, что дал ему Господь из левыя руки. И почали у Сотонаилу вылетати ангелы его, Сотонаиловы, себе сотвори силу великую»[109]. Пры гэтым істотна адзначыць, што версія пра стварэнне анёльскіх чыноў з выкрасаных Богам іскраў належыць паўночнарускай традыцыі і невядомая паўднёварускай, у якой анёлы і дэманы ствараюцца з вадзяных пырскаў. У балгарскіх апокрыфах і кніжных крыніцах матыў стварэння анёлаў і дэманаў наогул адсутнічае. Гэты матыў вядомы і фальклору, напрыклад: *«Бог ударил кремнем о кремень – посыпались ангелы, архангелы, херувимы, серафимы; черт ударил кремень о кремень – посыпались лешие, домовые, русалки, яги-бабы»*[110]; архангел Міхаіл і гогаль-сатана выкрасаюць іскры, з якіх з'яўляюцца іхныя памагатыя – анёлы і дэманы (Арлоўская губ.)[111]; Бог выкрасае з крэменю архангела Міхаіла, *«як іскырку»* (*«сіканyў – ён і стаў чылавекым»*, Смаленская губ.)[112].

Найбліжэйшыя паралелі гэтаму матыву знаходзяцца ў міфалогіях фіна-ўгорскіх народаў. Так, у марыйскай касмагоніі Кугý-Ю́ма («Вялікі бог») або Ю́ма і яго малодшы брат-антаганіст Керэмет – галоўныя персанажы дуалістычнага касмаганічнага міфу – з крэсіва выкрасаюць адпаведна добрых і злых духаў[113]. Блізкае да гэтага мардоўскае паданне з Пензенскай губерні, паданне з Вяцкай губерні і мангольскае паданне прыводзіць В. С. Кузняцова. У апошнім цікава тое, што валадар ніжняга свету Эрлік з'яўляецца кавалём, які, б'ючы молатам па накавальні, выкрасае гайму злых духаў. З гэтых прыкладаў можна выснаваць, што адпаведны апакрыфічны матыў узыходзіць да міфалогіі фіна-ўгорскіх народаў, якая, у сваю чаргу, магла зазнаць уплыву з боку, найперш, іранскай і балцкай міфалогій.

У грэцка-рымскім свеце багамі агню мужчынскага полу былі Гефест і Вулкан, якія таксама былі боскімі або нябеснымі кавалямі. Культ і міфалогія Гефеста (Ἥφαιστος) ў Грэцыі, не зважаючы на алімпізацыю ў класічны перыяд, маюць шмат вельмі архаічных рысаў, за што можа сведчыць нягрэцкая (пеласгійская?

малаазійская?) форма яго імя[114]. Як зацямляў Томас Тэйлар у заўвазе да англійскага перакладу арфічнага гімну Гефесту, *«Вулкан – гэта тая боская існасць, якая кіруе сперматычнымі і прадукцыйнымі сіламі, што ўтрымліваюцца ў Сусвеце... Бо натуральнае цяпло мае вулканічны характар і прадукуецца Вулканам дзеля афармлення цялеснай прыроды. Таму Вулкан – гэта тая сіла, якая трывала кіруе пераменлівай прыродай цалаў»*[115]. Паводле гэтага гімну (LXV), Гефест – магутны, неўміручы; невычэрпнае полымя, носьбіт яснага святла; у яго моцныя рукі, яму належыць частка гэтага свету; Этэр (Эфір), Сонца, Месяц, зоркі і чыстае святло – яго бліскучыя часткі, з'яўленыя чалавеку; яму, разлітаму ў смяротных целах, належаць і паселішчы, і гарады, і плямёны; да яго звяртаюцца з просьбамі ахаваць ад пажару[116]. Бясплодныя жанчыны звярталіся да Гефеста з просьбамі аб цяжарнасці[117].

Абставінамі свайго нараджэння Гефест вельмі нагадвае ведыйскага агністага Вівасвата (*Vivasvat або Vivásvat*) або Мартанда (*Mārtāṇḍá*) – бацьку Ямы (RV X.17.1) і Ману (у эпасе), а паводле некаторых версій, увасаблення Ямы, а адпаведна іранскага Гайамарта. Паводле архаічнай версіі міфу, невядомай Гамеру, Гефеста нараджае Гера без усякага ўдзелу з боку Дзеўса, але, пабачыўшы, што немаўля бязладны і брыдкі, скінула яго з Алімпу ў Акіян. Пры падзенні Гефест пашкодзіў нагу, з-за чаго назаўсёды застаўся кульгавым (параўн. кульгавасць як азнаку хтанічных, змеепадобных або інфернальных персанажаў). Гефеста ўратавалі нерэіда Тэтыда (*Θέτις*[118]) і акіяніда Эўрынома (*Εὐρυνόμη*) і пасялілі ў сваім морскім палацы. Пасля хуткага сталення Гефест з дапамогай Дыёніса вяртаецца на Алімп і прызнаецца Герай за сына. У ведыйскай міфалогіі Адзіці (*Áditi*, літар. 'незвязаная, вольная'), апроч гептады вышэйшых багоў Адзіцяў, нараджае таксама восьмага сына Мартанда – бязладнага, без рук і без ног. Адзіці адмаўляецца ад яго, але потым прызнае за сына. Характэрная агністая прырода гэтага персанажа (іншае яго імя – Вівасват – азначае 'бліскучы, зіхатлівы'), які выяўляўся іканаграфічна як крылатае Сонца. Схаванага ў водах Агні на просьбу багоў знаходзіць Бхрыгу або іншы звязаны з агнём персанаж[119]. Тое, што Гефеста ўратоўвае і пэўны час выхоўвае нерэіда Тэтыда, цікавае і само па сабе з увагі на захаваны касмаганічны пасаж спартанскага паэта-лірыка VII ст. да н. э. Алкмана. У ім Тэтыда фігуруе як дэміург, які дае пачатак Порасу (*Πόρος*) і Тэкмору (*Τέκμωρ*), інтэрпрэтацыя якіх, праўда, вельмі няпэўная: або як пачатку і канца[120], або як шляху (у моры) і мэты (гэтага шляху)[121]. Незалежна ад дакладнай філалагічнай інтэрпрэтацыі гэтага фрагменту з Алкмана, падабенства матыву пра Тэтыду і Гефеста з ведыйскім матывам Агні ў водах уражвае. І не выключана, што тут маем справу ўжо са збольшага трансфармаваным фрагментам старажытнай індаеўрапейскай касмагоніі. З увагі на гэта, напэўна, не будзе вялікай нацяжкай і меркаванне, што часовы «саюз» агню і вады і стаўся пачаткам усяго ланцуга далейшых нараджэнняў. Так, у таго ж Алкмана Порас і Айса (*αἶσα* 'лёс, доля, кон') нараджаюць Эрата – старэйшага з багоў. А ў «Бяседзе» Платона бацькамі

Парныя двухаблічныя стоды, звязаныя з культам продкаў, могілкі Калдрагх на выспае Боа (Ірландыя), 400 – 800 гг.

Эрата аказваюцца ўжо Порас («багацце, даход; шлях, выйсце») і Пенія (*Πενία* «(багіня беднасці»)[122].

Падобна да ведыйскага Агні, Гефест вылучаецца спецыфічнымі эратызмам і сексуальнасцю. У алімпійскім пантэоне ён законны муж Афрадыты (*Ἀφροδίτη*)[123] – багіні кахання, якая таксама часам уважалася за дэміурга[124], а пазашлюбным сынам якой (ад Арэса, паводле іншай версіі) быў Эрат (*Ἔρως*). Сваму пасынку Гефест выкоўвае залатыя[125] лук і стрэлы. З іншага боку, у арфічнай касмагоніі сам Эрат уважаецца за агністага «Першанароджанага», падобнага па іканаграфіі да ведыйскага Мартанда-Вівасвата і авестыйскага Гайамарта.

Цікавы ў гэтым стасунку сюжэт пра заляцанне Гефеста да сваёй зводнай сястры Афіны. Афіна была абяцаная Гефесту Дзеўсам за дапамогу пры народзінах багіні з галавы валадара Алімпу. Аднак, калі распалены жарсцю Гефест быў гатовы ўжо легчы на шлюбны ложак, Афіна раптоўна знікла, а Гефест праліў сваё семя на зямлю. Ад гэтага багіня зямлі Гея зацяжарыла і нарадзіла Эрыхтонія (*Ἐριχθόνιος*), аднаго з першых афінскіх цароў напаўчалавечай, напаўвужачай прыроды. Алімпійцамі Эрыхтоній быў прызнаны за сына Афіны, падобна да таго, як Сканда быў прызнаны сынам Парваці (гл. вышэй).

Рымскі Вулкан (*Vulcanus* або *Volcanus*) уважаўся за бога разбуральнага і ачышчальнага полымя. За старажытнасць яго культу сведчыць тое, што ў яго быў адмысловы жрэц-фламін (ад лац. *flamma* 'полымя', інд.-еўр. **bhleg-* 'гарэць, палаць') і яму было прысвечанае асобнае свята Вулканаліяў (23 жніўня)[126]. У самым Рыме асацыяцыі Вулкана з кавальствам не прасочваюцца, але ў правінцыях (на Рэйне і Дунаі) Вулкан атаясамліваўся з мясцовымі боствамі-апекунамі кавальства. Паводле сведчання Маўра Сервія (Serv. Aen. I.42)[127], апроч Юпітэра кідаць маланкі (*fulmeni* < **fulg-men-* < **bhl̥g-*) маглі Мінэрва, Юнона і Вулкан.

Імя гэтага бога, хаця і не мае этымалогіі на італійскай глебе, тым не менш, мае выразныя адпаведнікі ў іншых індаеўрапейскіх мовах[128]. Найбліжэйшыя – стараіндыйскія адпаведнікі: *ulkā́* 'агнявое ззянне, агнявая з'ява на небе, агонь, які падае з неба, метэор, галавешка, паходня', várcas 'асвятляльная моц агню або сонца, бляск, ззянне' < і.-е. **u̯l̥k-/*u̯el̥k-* 'свяціць, гарэць'[129].

У міфалогіі Старажытнага Рыму захавалася шмат фрагментаў старажытных «міфаў аб заснаванні» (*«foundational myths»*), звязаных з Вулканам і іншымі боствамі агню. Гэткі аповед пра заснаванне Прэнестэ (*Praeneste*) – старажытнага гораду ў Лацыі – Цэкулам (*Caeculus*), сынам дзяўчыны, якая зацяжарыла ад іскры агменю або ад самога Вулкана. Цэкул быў народжаны ля храму Юпітэра і пакінуты маці. Яго знайшлі ля агню дзяўчыны, што ішлі па ваду (паводле іншай версіі – пастухі ў прыску агмяню)[130]. Існавала і вельмі падобнае да гэтага аповеду паданне пра паходжанне Ромула і Рэма – легендарных заснавальнікаў Рыму – ад бога хатняга агмяню і рабыні, пасланай Тархетыям, царом Альбы, гэтаму богу[132]. Ад звязанага з агмянём Лара і рабыні, паводле падання, быў народжаны Сервій Тулій – заснавальнік многіх сацыяльных інстытутаў Рыму[132]. Гэтыя аповеды маглі ўзыходзіць да міфаў аб сакральных шлюбах жрыц з богам агню Вулканам або з богам, звязаным з агнём, Ларам[133].

Такім чынам, для разгледжаных вышэй версій індаеўрапейскага касмаганічнага міфу характэрны матыў нараджэння ад агню валатоўскай першаістоты (Пуруша, Гайямард, Імір), з частак якой ствараюцца часткі космасу.

Але разгляданы беларускі касмаганічны аповед дае падставы для ўзнаўлення матыву ўтварэння і самой зямлі ад спалучэння агню і вады. Гэтая рэканструкцыя падтрымліваецца, з аднаго боку, ужо згаданымі інда-іранскімі фактамі, а з другога боку, касмаганічнымі паданнямі некаторых народаў еўразійскага кантыненту. Так, у забайкальскіх тунгусаў запісанае паданне, паводле якога зямля была створаная ў выніку гартавання вады спрадвечнага акіяну агнём, пасланым богам. У мангольскім міфе аб стварэнні частка вады пракаветнага акіяну згушчаецца ў зямлю ў выніку ўздзеяння ветру і агню, узніклымі праз тое, што нябесны Лама збіваў акіян жалезным жазлом. Падобнае да мангольскага паданне вядомае і японскаму фальклору, дзе ідзецца пра паходжанне японскіх выспаў[134].

РАССЛАЕННЕ СІНКРЭТЫЧНАГА ВОБРАЗУ БАЯ

У выпадку з князем Баем ёсць дзве магчымасці для далейшай інтэрпрэтацыі яго «дваістасці». Па-першае, як і ў выпадку з германскімі Туістам і Імірам, можна меркаваць зыходную андрагіннасць гэтага персанажу. Тыпалагічна гэта можа быць падтрымана звесткамі з міфалогій іншых народаў. Па-другое, гэтая дваістасць можа азначаць, што гаворка рэальна ідзе пра двух персанажаў-блізнятаў. Матэрыялы беларускай традыцыі, якія будуць далей прааналізаваныя, схіляюць усё ж да другой магчымасці.

Імавернасць атаесамлення Бая з германскімі Туістам і волатам Імірам, а таксама апісанне самога Бая як волата даюць магчымасць расслаіць вобраз гэтага персанажа і вылучыць той яго кампанент, які адпавядае міфалагеме першаахвяры / першага смяротнага.

У адным з варыянтаў беларускага касмаганічнага падання «Паплешнікам» Бога ш чыне стварэння свету аказваецца персанаж, які называецца «волатам»[135]. Пад гэтым імем персанаж вядомы з запісу з-пад Бягомлю (былая Мінская губ.), у іншых варыянтах падання завецца *паплешнікам, чортам, д'яблам, Люцыпарам.* Сам сябе называе «богам», у адрозенне ад «над богамі бога» (былы Гомельскі пав.), другога ўдзельніка паданняў аб стварэнні свету[136]. У літоўскай народнай касмагоніі яму адпавядае Вяльняс (адпаведнік Вялеса), званы таксама «другім богам» (*antrasis dievas*), у адрозненне ад Дзіеваса, «першага бога» (pirmasis dievas)[137]. Волат народжаны пачатковымі водамі. Яго галоўная касмаганічная функцыя – здабыццё са дна «бяззэднага акіяну» першаматэрыі стварэння – зямлі. Затым ён выступае або як няўдалы перайманьнік бога-творцы, або як ягоны антаганіст.

Саманараджэнне «волата» адбываецца ў пачатковых водах у выніку ўзніклага ў іх турбулентнага руху: *«Ішоў Спас па сіняму мору, бачыць – мора пачынае пеніцца, пачынаюць біць незвычайна моцныя хвалі, з'явіўся аграмадны вадзяны стоўб. Спас падыходзіць да гэтага стаўба паглядзець і бачыць у сярэдзіне гэтага стаўба жывога волата, які паварочваецца, але не можа ўстаць. Спас узяў гэтага волата і выкінуў на бераг. З'явіўся такі прыгажун, што прыгажосці яго здзівіўся сам Спас»*[138]. Крыху інача і менш пэўна гэты першасны працэс апісваецца ў разабраным вышэй паданні пра паходжанне беларусаў:

пачатковыя воды каламуцяцца пасля таго, як тры яскаркі – белая, жоўтая і чырвоная, выкрасаныя перуном з каменя, што тырчэў пасярод вады, упалі ў гэтыя воды; пасля гэтага адзначылася – дзе вада, дзе зямля, з'явіліся звяры, рыбы, расліны і чалавек – першы валадар новастворанай зямлі, легендарны князь Бай. Яшчэ адна адмена – у казцы «Іван Падвей»: *«Як даў ляскай сваёй па моры – дабіваецца да таго, што голы камушак ля яго. Як ударыў ляскай па камушку, так камушак гэты разляцеўся! Тойчас вутка з камушка, коршун за яе да яму даў! Ён узяў гэту вутку, раздзёр яе папалам. І яйцо гэта за пазуху заклаў»*[139]. «Пачатковая неаднароднасць», у якой саманараджаецца «волат», выяўляецца ў беларускіх паданнях таксама «вадзяным пузыром». У казцы «Салдат і чорт» ёсць моцна трансфармаваны вобраз «паветранага шару», у якім знаходзіўся чорт, вызвалены адтуль салдатам[140].

Такі пачатак касмагенезу даволі арыгінальны і вядомы яшчэ ў касмагоніі орфікаў і стараіндыйскіх касмаганічных тэкстах, асабліва школы Джайммінія. Так, паводле ўяўленняў орфікаў: «аднаго разу здарылася так, што безгранічнае мора само, гнетучыся сваёй уласнай прыродай, пацекла ўпарадкавана, ад сябе да сябе, падобна да вадавароту, і змяшала рэчывы такім чынам, што самая спажыўная частка ўсяго, якая была найбольш прыдатная для нараджэння жывога, раптам пацекла ў цэнтры Сусвету – як у віры – і пад уздзеяннем вадавароту, які ўсё нясе, выдалілася на глыбіню, уцягнула ў сябе навакольную пнеўму і, нібы зацяжарыўшы, утварыла зародак. Падобна да таго, як у вадзе часта самі сабой узнікаюць пухіры, так з усіх бакоў змацавалася шарападобнае паднябенне. Затым, вынашаны ў самым сабе, ён быў падхоплены боскай пнеўмай, панёсся ўгару і вырынуў на святло – свайго роду гіганцкі плод, нібы жывое стварэнне, народжанае з усяе безгранічнай продні, падобнае да яйка і круглатой і парадкам [размяшчэння нутраных] слаёў» . З гэтага яйка нараджаецца «першанароджаны» Фанэт (*Φάνης* літар. «бліскучы, зіхоткі», бог-творца ў орфікаў). Паводле версій «Джайммінія брахманы» (III.360.7), у пачатковых водах уздымаюцца хвалі, апладняючы адна адну, у выніку чаго ўтвараецца залатое яйка (Хіраньягарбха, літар. «залаты зародак»), а ў ім нараджаецца Праджапаці – «Бацька стварэнняў»[142]. Падобны працэс апісваецца і ў «Джайммінія упанішадбрахмана» (І.56.1). Б. Лінкальн небеспадстаўна лічыў магчымым атаясаміць трох ведыйскіх персанажаў, вядомых пад рознымі імёнамі: *Yama*, *Puruṣa* і *Prajāpati*[143].

Далей у беларускім паданні «волат», паводле некаторых версій, набыўшы вобраз вадаплаўнай птушкі (лебедзя), здабывае з глыбіняў водаў «насенне зямлі», з якога бог-творца (Гасподзь, Ісус, Спас) стварае шырокую, роўную зямлю і ўсё, што на ёй. Волат (чорт) выступае на гэтай стадыі касмагенезу як няўдалы пераймальнік бога і стварае горы, выскаці ды балоты. Урэшце з «паплешніка» на першай стадыі (здабыванне зямлі) «волат» становіцца антаганістам бога. Супрацоўніцтва (супольнае збіванне пракаветнага акіяну дзеля стварэння ўсяго існага) і наступны антаганізм характарызуе ўзаемадачыненні асураў (дэманаў у пазнейшым разуменні) і дэваў (уласна нябесных багоў) у індыйскай міфалогіі, а таксама ў трансфармаванай форме Ахура Мазда (бога-творцы) і Ангра Майнью (злога дэмана) у зараастрызме, Пасейдона (валадара водаў і зямных нетраў) і Дзэўса (валадара нябёсаў) у грэцкай міфалогіі, Вяльніса і Дзіеваса ў літоўскай міфалогіі і да г. п.

Паводле Б. Лінкальна, індаеўрапейская дуалістычная касмагонія з'яўляецца адначасна і адменай архаічнага блізнячага міфу. Бог-творца і антаганіст часам называюцца братамі ў касмаганічных паданнях Цэнтральнай і Усходняй Еўропы. Братамі з'яўляюцца ў адным беларускім паданні з беларуска-літоўскага памежжа *Акопірнас* (з ст.-прус. *uka + pirms*, літар. «з усіх першы», «над усімі першы» = Дзіевас) і *Жалгіун-каралюс* (вужыны кароль, < **žalgių* род. скл. мн. ад **žalgis* 'вуж', параўн. літ. *žaltys*, *žalktys* 'вуж', лат. *zalktis*, *zalksis*, *zalksnis*, *zaltis* 'тое самае', ад інд.-еўр. **ĝhol-(gh)-* 'свяціць, ззяць, зіхацець'), волатаўскі свіст якога чутно было па ўсім краі[145].

Матыў (залатога) яйка шырока ўяўлены ў касмагоніях блізка ўсіх народаў свету. У фіна-ўгорскай касмагоніі сусвет нараджаецца з яйка, адкладзенага ў пракаветныя воды вадаплаўнай птушкай. Матыў нараджэння блізнятаў з яек вядомы беларускаму казачнаму эпасу (казкі «Мал-Малышок», «Сынятка» і інш.) Цікавую рэалізацыю ён мае ў калядных і валачобных песнях, прытым што і калядныя, і велікодныя святкаванні арыентаваныя перш за ўсё на ўзнаўленне касмаганічнага прэцэдэнту: *«Пад клеткаю, пад паветкаю, // Там ластаўка звіла гняздзечка, // Звіла гняздзечка, знесла яечка. // Што з тых яечкаў будзе два сыночкі. // Першы сыночак будзе бортнічак, // ... // Другі сыночак будзе рыбалоўнік».* Тут два браты-блізняты маркіраваныя іх дачыненнем да стыхіі паветра і да стыхіі вады і, адпаведна, да катэгорый верху і нізу. Гэта яшчэ больш адцяняецца ў адмене, дзе нараджаюцца тры браты: «пахарнічак», «рыбалоўнічак» і «водчычак» (бортнічак) з аднясеннем да трыяды зямля – вада – паветра, адпаведна, сярэдзіна – ніз – верх. Асабліва цікавы першы тэкст, дзе два (або тры) блізняты нараджаюцца з аднаго яйка. Такі матыў сустракаецца ў некаторых версіях міфу пра нараджэнне нябесных блізнятаў Дыяскураў. Паводле адной з версій, Леда (імя *Λήδα* лічыцца тоесным балта-славянскаму тэафорнаму імені *Лада* / *Lada*, якое выклікаецца ў вяснянках: *«Дзіда Лада!» = «Вялікая Лада!»*), спакушаная Дзэўсам, які перакінуўся прыгожым лебедзем, адклала яйка, з якога нарадзіліся браты-блізняты Кастар і Палідэўк і іх сястра прыгажуня Алена. Прычым адзін з братоў – Кастар – быў смяротным, а другі – неўміручым, параўн. бог – валадар неба і першы памерлы – валадар царства мёртвых. У ведыйскай міфалогіі адзін з Адыцьяў, а менавіта восьмы, мае імя Мартанда (*Mārtāṇḍa*), што азначае «які паходзіць з мёртвага яйка», і мае фізічныя недахопы (не мае ні рук, ні ног), якія прыпадабняюць яго да змеепадобных істотаў. Найбольш часты эпітэт Мартанды – Вівасва(н)т 'які ззяе, зіхаціць', а сам ён выяўляецца ў вобразе крылатага сонца. Як Вівасват Мартанда выступае першапродкам усіх смяротных, нібы заступаючы месца Ямы з другой версіі касмаганічнага міфу. Першанароджаны (Пратагон) Фанэт орфікаў не толькі мае імя, якое азначае «бліскучы, зіхатлівы». Істотнымі элементамі іканаграфіі Фанэта былі залатыя крыльцы і змяя, якая абвівала ўсё ягонае цела, так што сам Фанэт меў увасабленне ў выглядзе крылатай змяі або крылатага змея. Фанэт атаясамліваўся з першанароджаным Эратам – богам пажадлівага кахання.

Усе гэтыя рысы характэрныя і для іканаграфіі «волата», як яны ўзнаўляюцца па фрагментах іншых паданняў і міфалагічных аповедаў. Так, вобраз волата-прыгажуна сустракаецца ў казцы «Іван Іванавіч – рымскі царэвіч»: *«... адчыніў хізобку..., аж*

Малыя брат і сястра ў часе жніва, усходняя Літва, першая палова XX ст.

на сияне гваздамі прыбіт такі маладзец – чысты, прыгожы – нячыстая сіла гэта». У яго сястра – Смерць. У іншых адменах тут фігуруе Кашчэй. Гэта тыповы «міфалагічны любоўнік», які заляцаецца да зямной дзяўчыны. У згаданай казцы – да дачкі асілка-цара. Але найлепей гэты комплекс выяўлены ў паданнях пра Змяёў камень ля вв. Гогалеўка, Віркі і Коўткава (Чашніцкі р-н), недалёка старой дарогі на в. Ігры (цяпер Грава Талачынскага р-ну). У гэтым камені колісь жыў змей у чалавечым аблічы, які кахаўся з дзяўчынай з в. Абузер'е (вар. Гурэц) за Лукомскім возерам. Дугой (параўн. *смок* 'вясёлка', *дуга* 'тое самае' пры літ. *dangus* '(купал) неба') гэты змей пералятаў цераз возера, а «як толькі на зямлю апусціцца, дык і здзелаецца ў чалавечае аблічча, – паніч такі, што хоць куды». Але аднаго разу забіў змея Пярун, пасля чаго трое сутак ішоў дождж. «*І дужа была вада вялікая: чуць зямлю не адтапіла*». У іншай адмене гэты змей, скінуўшыся прыгажуном, хаваў свае крылы пад пінжак[146]. Паводле сведчання А. Багдановіча, «большасць лічыць, што ён падобны да звычайнага вужа, толькі значна большы за яго – увесь залаты, гарыць, як жар, і мае крылы. Другія прыпадабняюць яго да чалавека, які ўмее лятаць». Нездарма волат-змей атаясамліваецца з Люцыпарам (з лац. *Luciferus* 'светланосны', пачатковая назва Дзянніцы, Зараніцы).

Паданні падобнага кшталту далі падставы для рэканструкцыі індаеўрапейскага міфу пра двубой бога Грымотніка і змеепадобнай істоты, імя якой перадавалася гукакомплексам **Vel-*: слав. **Velesъ*, літ. *Vėlnias*, ст.-інд. *Vala* і *Vṛtra*, якім таксама кадаваліся рэаліі свету памерлых: літ. *vėlės*, лат. *veļi* 'душы памерлых, духі', ст.-гр. *Ἠλύσιον πεδίον* 'элісійскае поле' – вырай праведнікаў,

тах. А *wäl* 'паміраць', паўн.-герм. *Valhöll* 'зала забітых на полі боя' і да г. п.[147] Рэканструяваны вобраз «волата» добра ўпісваецца ў гэтае кола ўяўленняў. Сюды ж можна аднесці і волатаў, асілкаў, легендарных першанасельнікаў новастворанай зямлі з беларускіх паданняў[148].

БЕЛАРУСКАЯ ВЕРСІЯ ІНДАЕЎРАПЕЙСКАГА КАСМАГАНІЧНАГА МІФУ: ДАЛЕЙШЫЯ СВЕДЧАННІ

Аднак разгледжаным колам уяўленняў беларускія рэфлексы індаеўрапейскага касмаганічнага міфу ў адмене, рэканструяванай Б. Лінкальнам, далёка не абмяжоўваюцца. У інда-іранскай традыцыі персанаж, які працягвае **Yemo* перыяду індаеўрапейскага адзінства, аказваецца ў асяродку яшчэ аднаго сюжэту: пра інцэстуальную сувязь са сваёй блізнячай сястрой. У іранскай традыцыі гэтая сувязь сапраўды адбываецца, што зразумела з увагі на пазітыўнае стаўленне да кровазмяшальных шлюбаў у грамадах зараастрыйцаў. У ведыйскай традыцыі такія шлюбы ўспрымаліся ўжо як, прынамсі, непажаданыя. Таму ў 10-м гімне 10-й мандалы Рыгведы разыгрываецца цэлая інтэрмедыя, у якой Ямі (сястра Ямы) спакушае свайго брата ўступіць з ёй у інцэстуальную сувязь. Абодва бакі апелююць да аўтарытэту багоў: Ямі – да больш старажытных, найперш да Зямлі і Неба, Яма – да больш позніх, што ўвасабляюць пэўныя прынцыпы маральнасці грамадства арыяў ведыйскага перыяду.

Спакушаючы свайго брата, Ямі выкарыстоўвае сімволіку «колаў калясніцы»: *«Да мяне, Ямі, прыйшло жаданне з Ямам разам легчы ў адзін ложак, // Як жонка мужу, я хачу аддаць сваё цела. Пакоімся, як колы калясніцы, узад-уперад!»* (RV X.10.7). Але Яма парыруе: *«Не стаяць на месцы, не замружваюць вачэй тыя, што, як вартавыя багоў, ходзяць тут, // Спакусніца, ідзі хутчэй да іншага, не да мяне. Катайся з ім, як колы калясніцы, узад-уперад!»* (RV X.10.8)[149].

Ямі апелюе да прэцэдэнту: *«Яшчэ ў матчыным улонні нас мужам і жонкай зрабіў бог Усталявальнік і Творца, які ўсё ўтварае./ Ніхто не парушае яго святыя законы. Сведкамі ў гэтым ёсць зямля і неба»* (RV X.10.5). Але і ў Ямы аргументацыя паважная: *«Хто ведае аб гэтым першым дні? Хто яго бачыў? Хто тут можа аб ім паведаць?/ Высокія ўсталяванні Мітры і Варуны»* (RV X.10.6). У адказе Ямы, пэўна, гучыць нагадка на вартаўнікоў усякага парадку і справядлівасці Мітру-Варуну, якія маюць шмат рыс, што родняць іх з блізнячай парай Ашвінаў[150]. Але спасылка на Ашвінаў тут таксама прысутнічае. Бо адна з міфалагічных функцый Ашвінаў – падтрыманне сусветнага парадку, сімвалічна выяўленага ў вобразе «колаў калясніцы»: *«На галаве быка вы ўтрымлівалі кола калясніцы. Другое коціцца вакол неба»* (RV I.31.19). Прыгадаем, што колы калясніцы, злучаныя воссю, былі ў індусаў вельмі папулярным сімвалам суцэльнасці Сусвету: два колы сімвалізавалі зямлю і неба, а вось – прамежкавую паветраную прастору, Антарыкшу. І нездарма Ямі, працягваючы свае ўгаворы, выкарыстоўвае якраз гэтыя вобразы: *«Уначы і ўдзень хацела б яна даравать яму асалоду, на імгненне б яна падманула вока сонца»*. У блізнячай пары такая ж сувязь, як у неба і зямлі. Ямі ўзяла б на сябе парушэнне вузаў крэўнага сваяцтва, здзейсненае Ямам (RV X.10.8–9). Спасылка Ямі законная, бо Зямля і Неба – першая блізнячая пара, інцэстуальны шлюб якой меў космастваральныя і космаўладкавальныя вынікі. Але, у адрозненне ад іранскага Йімы, Яма застаецца няўмольным.

Драматызм сітуацыі ў тым, што гаворка ідзе па сутнасці пра саму магчымасць працягу касмагенезу, бо пакаленні людзей яшчэ не з'явіліся. Ямі яўна на гэта нагадвае: *«Што за брат, калі сястра мусіць застацца безабароннай, І што за сястра, калі павінна надыйсці небыццё?»* (RV X.10.11). Як адзначае Вяч. Ус. Іванаў: *«…без працягу роду разбурэнне-небыццё павінна надыйсці… Падобная аргументацыя выкарыстоўваецца ў кельцкім блізнячым міфе сястрой, якая ўгаворвае трох сваіх братоў уступіць з ёю ў кровазмяшальны саюз»*[151]. Як вынікае з рэканструкцыі Б. Лінкальна, гонар стаць родапачынальнікам чалавецтва выпаў на долю брата Ямы – Ману. Яма ж з Ямі становяцца валадарамі царства памерлых.

«Рыгведа» адлюстравала супярэчлівае стаўленне да тэмы інцэсту ў позневедыйскі перыяд. Але нельга забывацца, што ў гімне гаворка ідзе пра першых людзей. Паводле архаічных уяўленняў, кожнай жывой істоце адмераны свой *век* – пэўная колькасць жыццёвай сілы (праслав. *věkъ* < інд.-еўр. **u̯ei̯k-* 'сіла; выяўляць сілу' ; параўн. таксама ст.-інд. *ā́yu* 'жыццёвая сіла', авест. *āyū, yuš* 'працягласць жыцця', ст.-гр. *αἰών* 'жыццёвая сіла, працягласць жыцця', *aevus* 'тэрмін жыцця; вечнасць', ст.-ісл. *ǣfi, ǣvi* 'жыццё, узрост', ст.-верх.-ням. *ēwa* 'час, вечнасць' < і.-е. **aiu̯-, *ai̯u-* 'жыццёвая сіла', а таксама **i̯u̯en-/ *i̯eu̯-* 3 'юны, малады'). Век першай чалавечай пары быў сувымерны веку новастворанага космасу. Гэта вельмі вялікая велічыня. Таму першыя людзі былі па сутнасці неўміручымі. Але гэта велічыня не бясконцая. Пры нараджэнні нашчадкаў колькасць жыццёвай сілы размяркоўваецца паміж усімі жывымі, так што з кожным новым пакаленнем адбываецца скарачэнне персанальнага веку. Выбраўшы шлях узнаўлення сябе ў нашчадках, першыя людзі – прабацькі чалавецтва – выбіралі па сутнасці шлях смерці і станавіліся такім чынам першымі смяротнымі і валадарамі царства памерлых.

Гэтая касмаганічная драма на Беларусі разыгрываецца найперш у часе купальскіх святкаванняў. Тэкставае суправаджэнне гэтай драмы ўяўленае ў вялікім мностве песенных варыянтаў. Тут будуць пазначаныя адно ключавыя моманты гэтай драмы[155]. Галоўныя дзеючыя асобы – Іван ды Мар'я, наогул надзвычай папулярныя ў еўрапейскім фальклоры. Варыянты: Іван / Ян і Купала, Ілля і Купала, Пятро-Паўла і Купала.

Матыў «спакушэння» тэкстава прадстаўлены вельмі багата і разнастайна: *«Купала Яна на вулку звала, то-то. // – Хадзі, Япачка, хадзі на вулку…»*[156], *«Купала 'Ллю звала на йгру, // – 'Ллішча, хадзі на йгрышча…»*[157], *«Мар'я Йвана ў поле звала: // – Пойдзем, Іван, па межах хадзіць, // Па межах хадзіць, жыта радзіць»*[158], *«Мар'я Йвана, // Мар'я Йвана ў жыта звала, // … // – І пойдзем-ка, Йван, // Пойдзем-ка, Йван, ў наша жыта, // … // У нашым жыце, // У нашым жыце сам Бог ходзіць»*[159], *«Купала Йвана на вулку звала: // – Хадзі, Йванішча, ка мне на йгрышча»*, *«Купалка Йвана на вулку звала, // – Іван-Іванішча, хадзі на йгрышча. // – Купалка-сястра, мне часу няма»*[160], *«Звала Купала Пятра й Паўла, // А я, молада, Пятра й Паўла: // – Хадзі, Паўла, ка мне нанач // Жыта сиерагчы…»*[162], *«Ішла Купалка па вуліцы, // З сваім Іванам жартуючы. // Людзі стаялі, дзівіліся, // Што Іван з Купалкай злюбіліся»*[163]. Фраза, пазначаная курсівам, паказвае, што гаворка ідзе тут не проста пра святочныя гульні моладзі.

Сітуацыю прасвятляе група песень (пераважны рэгіён бытавання – Паазер'е), дзе актуальная акурат сімволіка кола: *«Іван, Іван ды Мар'я // Каціліся з узвалля, // З высокае гарушкі // У мяккія падушкі. // Іван Мар'ю даганяў, // Рукі-ногі паламаў»*[164], *«Іван ды Мар'я каціліся з узвалля. // Іван у Мар'і стаў пытаці, // Як звалі маці і як бацю зваці. // Бадай паны хварэлі, // Як брата з сястрой звянчаць хацелі. // Яшчэ бог сяярог, // Што брат з сястрой спаць не лёг»*[165], *«Іван і Мар'я // Каціліся з узвалля. // Іван Мар'ю пераймаў, // Рукі-ногі паламаў. // Купале бяда стала, // З кім яго жана спала»*[166].

Безумоўна, гэтыя тэксты звязаныя з распаўсюджанай на Беларусі і амаль па ўсёй Еўропе традыцыяй скочвання запаленых колаў з узвышаных месцаў. На Беларусі да таго ж існуе звычай уздымання абавітага зёлкамі кола на высокім шасце пасярод купальскага вогнішча. Эратычна-шлюбная сімволіка гэтых рытуальных дзеянняў была нядаўна адзначаная Р. Кавалёвай[167]. Але вышэй было таксама адзначана, што вобраз двух колаў, злучаных воссю, адно з якіх узнесенае ў неба, а другое мае апірышча на зямлі: *«На галаве быка вы ўтрымлівалі кола калясніцы. Другое коціцца вакол неба»* (RV I.31.19), сімвалізуе сыноў неба, боскіх блізнятаў Ашвінаў.

Але купальская драма яшчэ толькі разыгрываецца. Сястра наракае брату: *«А што ж гэта ды за свет настаў? // Брат сястру ды любіць не стаў»*. Гэта так перагукаецца з нараканнямі Ямі на адрас Ямы: *«Што за брат, калі сястра мусіць застацца безабароннай, І што за сястра, калі павінна надыйсці небыццё?»* (RV X.10.11). Гэтая тэма «разбурэння-небыцця» асабліва акцэнтуецца ў беларускіх песнях у просьбах сястры: *«Не губі, братка, у суботачку, // А згубі, братка, у нядзелечку. // Не хавай, братка, у цёмным лясочку, // А схавай, братка, пры дарожаньке»*. Але тут ідзецца не толькі пра смерць сястры. Гэта адначасна азначае і смерць брата.

Канцоўка купальскай драмы ўва ўсіх песнях практычна аднолькавая: брат з сястрою абарачаюцца кветкай *бра́ткі* (рус. фиалка трехцветная, анютины глазки, лац. *Viola tricolor* L.). Жоўтыя пялёсткі гэтай кветкі сімвалізуюць памерлага брата, а сінія (фіялетавыя) – сястру. Так сітуацыя вырашаецца ў з'яўленні андрагіннай кветкі, у якой узнаўляецца адзінства блізнятаў. Відаць, падобная этыялогія і ўзнікненне кветкі *братаўка дуброўная* (рус. марьянник дубравный, иван-да-марья, лац. *Melampyrum nemorosum* L.). Родавая лацінская назва гэтай кветкі са старагрэцкай мовы можа быць перакладзеная як «чорнавогневая». Як і ў выпадку з кветкай *бра́ткі*, тут таксама акцэнтуецца coincidentia oppositorum: жоўты або агністы сімвалізуюць брата, сіні або чорны – сястру, але ў непадзельным адзінстве. Варта таксама адзначыць, што на Беларусі спалучэнне жоўтага і блакітнага колераў было адным з сімвалаў замагільнага свету. Так, на Палессі для новапамерлых велікодныя яйкі фарбавалі ў блакітны, чорны ці зялёны колер, але ніколі ў чырвоны[168].

Праўда, у трактоўцы сюжэту назіраюцца істотныя рэгіянальныя адрозненні. У адных выпадках кантэкст паказвае, што інцэстуальная сувязь мела месца (іранскі сцэнарый): *«Бог даў, маці прапала, // Брата з сястрой звянчала»*[169]; *«Расчыніся, нова клець, // Сястра з братам з клеці йдзець. // – Пайдзем, сястра, у лясок, // Мы скінемся травою»*[170] і да г. п. У іншых да гэтага справа не даходзіць (індыйскі сцэнарый): *«А бог мяне засіярог, // Што з сястрой спаць не лёг. // А бог мяне мілаваў, // Што я сястру не абнімаў»*[171] і пад.

А што ж другі брат, які рэканструюецца як **Мапи*?

Аказваецца, што ў адносна поўных адменах купальскіх і баладных песень з сюжэтам «Удава і сыны-карабельшчыкі» ён таксама прысутнічае і акурат на пазіцыі, якая ў міфе адпавядае так званаму «сакральнаму цару». Тут прыводзіцца адна з такіх адменаў: *«Свеціць сонца і луна, // Там удовачка хадзіла. // Там удовачка хадзіла, // А два сыны нарадзіла. // У пялёначкі спавіла, // У ціхі Дунай занясла. // І сказала: Ах ты, ціхі Дунаёк, // Калышы маіх дзяток. // А ты, ніцая лаза // Ня лезь дзецям у глаза. // А ты, жоўценькі пясок, //Васпітай маіх дзяток. // На сямнаццатым гаду // Пайшла ўдоўка па ваду. // Стала яна ваду браць, // Стаў карабчык прыплываць. // А ў тым жа караблі // Адзін сядзіць над кармой. // І гаворыць удаве: // Ці ты пойдзеш за мяне? // А яна: За цябе іду, // За другога доч даю. // А дзе тая стаіць хата, // Што пайшла сястра за брата. // А дзе стаіць той дамок, // Што ўзяў матку сынок»*[172]. У гэтым тэксце прысутнічаюць усе неабходныя кампаненты так званага «царскага наратыву». Яго папярэдняя рэканструкцыя на беларускіх і прускіх матэрыялах была зробленая намі ў іншым месцы[173]. Аднак яго дэталёваму аналізу ў перспектыве ўзнаўлення ідэалогіі архаічнага грамадства будзе прысвечаны працяг гэтай працы. ✱

---

[1] Eliade M. Cosmogonic Myth and «Sacred History» // Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth / Alan Dundes (ed.). Berkeley – Los Angeles – London, 1984. P. 140.

[2] Агляд асноўных фактаў гл.: Rendel H. J. The Cult of the Heavenly Twins. Cambridge, 1906.

[3] Золотарев А. Родовой строй и первобытная мифология. Москва, 1964. На момант напісання (1941 г.) кніга называлася «Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний (исследование по истории родового строя и первобытной мифологии)».

[4] Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва, 2001.

[5] Иванов Вяч. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. Москва, 1978. Гл. таксама: Иванов Вяч. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки: История, экономика, культура. 1969. № 5. С. 105-115;

[6] Ward D. The Divine Twins: An Indo-European Myth in Germanic Tradition. Berkeley – Los Angeles, 1968.

[7] Lincoln B. The Indo-European Myth of Creation // History of Religions. 1975. Vol. 15. № 2. P. 121-145; Lincoln B. Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice. Chicago, 1991. P. 32-48; Lincoln B. Pahlavi kirrēnīdan: Traces of Iranian Creation Mythology // Journal of the American Oriental Society. 1997. Vol. 117. № 4. P. 681-685.

[8] Зап. А. Боганева у в. Цыцкавічы (Рассветнае) Клецкага р-на ад Шалоха Канстанціна Іванавіча, 1935 г. н., і Шалоха Аляксандры Пятроўны, 1930 г. н. Аналагічнае паданне з наваколля в. Галавачы са слоў сваёй бабулі распавёў аўтару гэтых радкоў аспірант Інстытута філасофіі НАН Беларусі І. Новік.

[9] Валодзіна Т. Цела чалавека: слова, міф, рытуал. Мінск, 2009. С. 34.

[10] Тамсама.

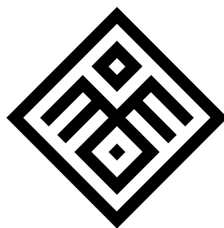
[11] З запісаў Е.Р. Раманава на Магілёўшчыне, цыт. па: Валодзіна Т. Цела чалавека. С. 35.

[12] Götze A. Persische Weisheit in griechischen Gewande. Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmosidee // Zeitschrift fur Indologie und Iranistik. 1923. Bd. 2. S. 79-85.

[13] *Ατυς*, магчыма, азначае проста «Бацька», параўн. хецк. *atta-* 'бацька', але вядома і хец. *atis* 'сякера', прытым што падвойная сякера была сімвалам сакральнай улады лідыйскіх цароў.
[14] Chrimes K. M. Herodotus and the Reconstruction of History // The Journal of Hellenic Studies. 1930. Vol. 50. Part 1. P. 89-98.
[15] Часам прыводзіцца крыху іншая форма – **iem(i)i̯ós*, што сутнасці не мяняе: Иванов Вяч, Топоров В. К проблеме лтш. *Jumis* и балтийского близнечного культа // Балто-славянские исследования. 1982. Москва, 1983. С. 142.
[16] Güntert H. Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde. Halle (Saal), 1923. S. 334, 337.
[17] Больш падрабязна ў: Skutsch O. Enniana IV: Condendae urbis auspicial // The Classical Quarterly: New Series. 1961. Vol. 11. № 2. P. 252-267.
[18] Puhvel J. Remus et Frater // History of Religions. 1975. Vol. 15.№. 2. P. 153-156.
[19] Ад інд.-еўр. слова для азначэння ўдавы: **widhewā* > герм. **widuwō* (ням. *Witwe*, англ. *widow*), праслав. *vьdova*, ст.-прус. *widdewū* (< **vidavā́*), ст.-інд. *vidhā́vā*, авест. *viδavā*, лац. *vidua*. Відавочна, засведчаная старапруская форма як мага лепей падыходзіць на крыніцу асабовага імя Відэвут, дзе рэалізуецца стандартная для балцкай антрапаніміі словаўтваральная мадэль: параўн. *Daiva – Daivutis, Laimė – Laimutis* і да г. п. Гл.: San'ko S. Legendinis Litvas indoeuropietiškojo dvynių mito baltarusiškajame kontekste // Liaudies kultura. 2010. № 3. P. 59-68.
[20] Lincoln B. The Indo-European Myth of Creation. P. 139. Таксама: Lincoln B. The Lord of the Dead // History of Religions. 1981. Vol. 20. № 3. P. 224-241.
[21] Иванов В., Топоров В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). Москва, 1965; Іванаў Вяч., Тапароў Ул. Архаічныя рысы рытуалаў, павер'яў і рэлігійных уяўленняў на тэрыторыі Беларусі // Беларускае і славянскае мовазнаўства. Мінск, 1972. С. 163.; Иванов В. Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели // Славянский и балканский фольклор. Москва, 1989. С. 80, 83; Иванов В. Проблемы этносемантики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Ленинград, 1989. С. 55-57.
[22] Легенды і паданні. Мінск, 1983. С. 78-79, 236, 440.
[23] Баршчэўскі Я. Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мінск, 1990. С. 88-89; Живописная Россия: Литовское и Белорусское Полесье. [Репринтное воспроизведение 1882 г.]. Мінск, 1993. С. 42.
[24] Легенды і паданні. С. 78-79.
[25] Тамсама. С. 236.
[26] Беларускі народны каляндар / Аўт.-уклад. А. Лозка. Мінск, 1993. С. 115.
[27] Живописная Россия: Литовское и Белорусское Полесье. С. 42.
[28] Запісы Т. Валодзінай, Ю. Гурскай, У. Лобача літаральна ў апошнія гады. Аўтар удзячны Таццяне Валодзінай за магчымасць пазнаёміцца з гэтымі матэрыяламі.
[29] Чарадзейныя казкі. Мінск, 1978. Ч. ІІ. С. 363.
[30] Легенды і паданні. С. 170, 410.
[31] Encyclopedia of Indo-European culture // James P. Mallory, Douglas Q. Adams (Eds.). London – Chicago, 1997. P. 265. Пра *Daēnā* гл.: Boyce Mary. A history of Zoroastrianism. 3d impr. Leiden – New York – Köln, 1996. Vol. I. The early period. P. 62, 237-241. Пра сабак, якія ахоўваюць *Činvatō Pərətu* («мост Падзелу»), гл.: Boyce M. A History of Zoroastrianism. P. 116-117.
[32] Encyclopedia of Indo-European culture. P. 265.
[33] Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мінск, 1998. С. 230.
[34] Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мінск, 1999. С. 494.
[35] Boyce M. A history of Zoroastrianism. P. 303.
[36] Crooke W. Introduction to the Popular Religion and Folk Lore of Northern India. Allahabad, 1894. P. 328.
[37] Crooke W. The popular religion and folk-lore of northern India. In 2 Vols. Westminster, 1896. Vol. II. P. 219-223.
[38] Ibid. P. 221.
[39] Day L. P. Dog Burials in the Greek World // American Journal of Archaeology. 1984. Vol. 88. № 1. P. 21-32.
[40] Гуревич А. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. Москва, 1990. С. 11.
[41] Bicknell E. E. Praise of the dog: an anthology. London, 1902.
[42] Schlerath B. Der Hund bei den Indogermanen // Paideuma. 1954. Vol. VI. №. 1. P. 25-40.
[43] Bloomfield M. The Two Dogs of Yama in a New Role // Journal of the American Oriental Society. 1891. Vol. 15. 163-175; Bloomfield Maurice. Cerberus, the Dog of Hades. The History of an Idea. Chicago – London, 1905; Burriss E. E. The Place of the Dog in Superstition as Revealed in Latin Literature // Classical Philology. 1935. Vol. 30. № 1. P. 32-42; Huhn V. Löwe und Hund als Symbole des Rechts // Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst. 1956. Vol. 78. Hefte 7. S. 1-63 і інш.
[44] Morey Darcy F. Burying Key Evidence: the Social Bond Between Dogs and People // Journal of Archaeological Science. 2006. Vol. 33. № 2. P. 158–175.
[45] Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1985. Т. 3. Г – І. С. 73.
[46] Encyclopedia of Indo-European culture. P. 265.
[47] Гл. яшчэ: Санько С. Па слядах адной легенды // Беларускі гістарычны агляд. 2007. Т. 14. Сш. 1 – 2 (26 – 27). С. 305-337.
[48] Легенды і паданні. С. 233–234; Прохараў А. Вітаўт // Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўн. 2-е выд., дап. Мінск, 2006. С. 85-86; Гурская Ю. Образ князя Витовта в народной культуре белорусов // Tautosakos darbai. 2005. T. XXX. P. 166-172.
[49] White D. G. Dogs Die // History of Religions. 1989. Vol. 28. № 4. P. 283-303.
[50] Griffith R. D. Homeric ΔΙΙΠΕΤΕΟΣ ΠΟΤΑΜΟΙΟ and the Celestial Nile // The American Journal of Philology. 1997. Vol. 118. № 3. P. 353-362.
[51] Lüders H. Varuna. In 2 Bd. Göttingen, 1951. Bd. 1. Varuna und die Wasser. S. 146.
[52] Schmitt R. Dichtung und Dichersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967. S. 221-236.
[53] Зайцев А. Реки индоевропейской прародины // Славяне: этногенез и этническая история (Междисциплинарные исследования). Межвуз. сб. Ленинград, 1989. С. 54.
[54] Кашкурэвіч Т. Касмаграфія і тапаграфія ў крыўскіх легендах пра камяні-краўцы ды пра паходжанне рэк Вялля (Нярыс) і Бярэзіна // Druvis. 2005. № 1. С. 37-45; Дзермант А. Акоўскі лес // Druvis. 2005. № 1. С. 47-51.
[55] Boyce M. A history of Zoroastrianism. P. 135–136.
[56] Валачобныя песні. Мінск, 1980. № 245, вар. № 204.
[57] Тамсама. № 309, вар. № 205, 206.
[58] Тамсама. № 203.
[59] Тамсама. № 33.
[60] Тамсама. № 82.
[61] Тамсама. № 43.
[62] Тамсама. № 82.
[63] Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1978. Т. 1. А – Б. С. 55.
[64] Пераклад аўтара.
[65] Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Москва, 1986. С. 23.
[66] Тамсама. С. 17-18.
[67] Parpola A. The Nāsatyas, the Chariot and Proto-Aryan Religion // Journal of Indological Studies. 2004 – 2005. №. 16 – 17. P. 17 – 23.
[68] Пераклад аўтара.
[69] Літар. «недружалюбных», «недругаў», але amitrān хутчэй тут мае больш юрыдычны сэнс «хто парушае дамову», хаця пакаранне за гэта знаходзіцца найперш у кампетэнцыі Варуны: Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. С. 39–62.
[70] Пераклад аўтара.
[71] Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. С. 43.
[72] Больш дэталёва гэтая тэма абмяркоўваецца ў: Puhvel J. Devata-Dvandva in Hittite, Greek, and Latin // The American Journal of Philology. 1977. Vol. 98. № 4. P. 396-405.
[73] Ibid. P. 404-405.
[74] Иванов В. Топоров В. К проблеме лтш. *Jumis* и балтийского близнечного культа // Балто-славянские исследования. 1982. Москва, 1983. С. 140-175.
[75] Параўн.: «Нашоўся ж з віру чалавек і праславіўся!»: Чарадзейныя казкі. Мінск, 1973. Ч. І. С. 227.
[76] Бялькевіч І. Краёвы слоўнік усходняй Магілёўшчыны. Мінск, 1970. С. 109.
[77] Puhvel J. Remus et Frater // History of Religions. 1975. Vol. 15. № 2. P. 146-157.
[78] Reallexikon der germanischen Altertumskunde / Begr. v. J. Hoops, Hrsg. v. H. Beck, D. Timpe, Heiko Steuer. Berlin – New York, 1998. Bd. 11. Gemeinde bis Geto-dakische Kultur und Kunst. S. 39 - 40.
[79] Meyer R. M. Beiträge zur altgermanischen Mythologie // Arkiv för nordisk filologi. 1907. Vol. 23. S. 245–256; Meyer R. M. Ymi-Tuisto // Arkiv för nordisk

filologi. 1909. Vol. 25. S. 333; Lindow J. Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs. New York, 2002. P. 325.
80 Сержпутоўскі А. Казкі і апавяданні беларусаў-палешукоў. Мінск, 1999. С. 39.
81 Чарадзейныя казкі. Ч. I. С. 331.
82 Тамсама. С. 85-96.
83 Macdonell A. A. A Practical Sanskrit Dictionary with Transliteration, Accentuation, and Etymological Analysis Throughout. Delhi, 2004. P. 378; Monier-Williams M. A Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate Indo-European languages. Oxford, 1899. P. 1300.
84 Кочергина В. Санскритско-русский словарь. Изд. 2-е, испр. и доп. Москва, 1987. С. 778.
85 Monier-Williams M. A Sanskrit-English dictionary. P. 5.
86 Forlong J. G. R. Short Studies in the Science of Comparative Religions Embracing All the Religions of Asia. London, 1897. P. 166.
87 Цыт. па: Keith Arthur Berriedale. The Veda of the Black Yajus School, entitled Taittiriya Sanhita. Cambridge, Massachusetts, 1914. Part 2: Kāṇṇḍḍas IV–VII. P. 290-658.
88 Цыт. па: The Çatapatha-brāhmaṇa according to the text of the Mādhyandina school / transl. by J. Eggeling. Oxford, 1894. Part III. Books V, VI, and VII.
89 Санскрыцкае *bhṛgu* азначае «які зззяе», ад *bhrāj* «ззяць»: Macdonell A. A. Vedic Mythology. Strassburg: Verlag von Karl Trübner, 1897. P. 140. Паводле А. Бэргеня, *Bhṛgu* першапачаткова было імем Агні: Bergaigne A. Religion vedique d'après les hymnes du Rig-veda. Paris, 1878. T. I. P. 52-56. А. Кун лічыў, што *Bhṛgu* уяўляе нябесны агонь у выглядзе маланкі: Kuhn A. Die Herabkunft des Feuers und des Gottertranks: ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen. Berlin, 1859. S. 9-14; Barth A. The Religions of India / Transl. by Rev. J. Wood. London, 1882. P. 9-10.
90 Прыводзіцца па: Das Aitareya Brāhmaṇa. Mit Auszügen aus dem Commentare von Sāyaṇācārya und anderen Beilagen / Herausg. von T. Aufrecht. Bonn, 1879; Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣitaki Brāhmaṇas of the Rigveda / Transl. by A. Berriedale Keith. Cambridge, 1920. P. 186.
91 Але ў іншых гімнах «Рыгведы» тоеснасць Агні і Апам Напата зусім не відавочная: Magoun H. W. Apāṁ Napāt in the Rig-Veda // Journal of the American Oriental Society. 1898. Vol. 19. P. 137-144; Magoun H. W. Apaṁ Napāt Again // The American Journal of Philology. 1900. Vol. 21. № 3. P. 274-286.
92 Легенды і паданні. С. 38.
93 Тамсама. С. 78.
94 Пра эратызм Агні гл.: O'Flaherty W. D. Asceticism and Sexuality in the Mythology of Śiva. Part II // History of Religions. 1969. Vol. 9. № 1. P. 1-41.
95 O'Flaherty W. D. Śiva, the Erotic Ascetic. Oxford – New York – Toronto – Melbourn, 1981. P. 107.
96 Іншыя версіі міфу пра Скандy гл.: O'Flaherty W. D. Śiva, the Erotic Ascetic. P. 90-110.
97 Wilkins W. J. Hindu Mythology, Vedic and Puranic. Calcutta – Bombay – London, 1882. P. 282.
98 Істотна мець на ўвазе, што сам Агні быў адным з ведыйскіх папярэднікаў Шывы: O'Flaherty W. D. Śiva, the Erotic Ascetic. P. 90-110.
99 O'Flaherty W. D. Śiva, the Erotic Ascetic. P. 96.
100 Bartholomae C. Altiranisches Wörterbuch: Zusammen mit den Nacharbeiten und Vorarbeiten. Berlin – New York, 1979. S. 315.
101 Гл. вышэй, а таксама (ŚB 11.6.1): The Śatapatha-brāhmaṇa according to the text of the Mādhyandina school / transl. by J. Eggeling. Oxford, 1900. Part V. Books XI, XII, XIII, and XIV. P. 108.
102 Цыт. па: Zaehner R. C. A Zervanite Apocalypse II // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. 1940. Vol. 10. № 3. P. 628.
103 Ibid.
104 Zaehner R. C. Zurvan: A Zoroastrian Dilemma. New York, 1972. P. 72 і далей.
105 «Першанароджаным з ісціны» ў «Рыгведзе» называецца таксама і Агні (RV X.5.7c: *agnir … prathamajā ṛtasya pūrva*).
106 Цыт па: Pahlavi Texts / Transl. by E. W. West. Oxford, 1882. Part II. The Dādistān-ī-Dīnīk and the epistles of Mānūśčihar.
107 Bartholomae C. Altiranisches Wörterbuch. S. 1148.
108 Прыводзіцца па: Pahlavi Texts / Transl. by E. W. West. Oxford: The Clarendon Press, 1880. Part I. The Bundahiš, Bahman Yašt, and Shāyast Lā-Shāyast; Зороастрийские тексты: Суждения духа разума (Дадестан-и-меног-и-храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты: Издание подготовлено О. Чунаковой. Москва, 1997. С. 284.
109 Цыт. па: Кузнецова В. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
110 Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 2-х т. Москва, 2002. Т. 1: А – О. С. 772.
111 Иванов А. Верования крестьян Орловской губ // Этнографическое обозрение. 1901. № 4. С. 70.
112 Добровольский В. Смоленский этнографический сборник. Санкт-Петербург, 1891. Ч. 1. С. 227.
113 Кугу-Юмо // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С. Токарев. Москва, 1992. Т. 2. К – Я. С. 20.
114 Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidel¬berg: Carl Winter Universitätsverlag, 1960. Bd. I. A – Ko. S. 646. Хаця існуюць і менш-больш імаверныя вытлумачэнні гэтага імя на ўласна грэцкай глебе, у прыватнасці, ад ст.-гр. *ἁφή* 'запальванне' (< *ἅπτω* 'запальваць') + *αἶθος* 'полымя, агонь, пал, сквар', гл., напрыклад: The Mythology of All Races. In Thirteen Vols. / L. H. Gray (Ed.), G. Foot Moore (Cons. Ed.). Boston, 1916. Vol. I. Greek and Roman / By W. Sherwood Fox. P. 205.
115 Taylor T. The Mystical Hymns of Orpheus. London, 1896. P. 129-130.
116 Прыводзіцца па: The Book of the Orphic Hymns: Together with the Principal Fragments of Other Hymns Also Attributed to Orpheus. The Whole Extracted from Hermann's Edition of the Orphica / G. Hermann, J. Hibbert (Eds.). Hibbert, 1827.
117 The Mythology of All Races. Vol. I. P. 208.
118 Імя, імаверна, звязанае з ст.-гр. *τίθημι* 'стаўлю, кладу, усталёўваю, упарадкоўваюць' < і.-е. **dhē-* 'ставіць, класці' (параўн. праслав. **dějǫ*).
119 Падрабязна гэты матыў разглядаецца ў кнізе: Feller D. The Sanskrit Epics' Representation of Vedic Myths. Dehli, 2004. P. 49-126.
120 West M. L. Three Presocratic Cosmologies // The Classical Quarterly, New Series. 1963. Vol. 13. № 2. P. 154-176.
121 Kirk G. S. The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts / G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield. Cambridge, 1983. P. 48.
122 Топоров В. Понятие предела и *Ἔρως* в платоновской перспективе // Античная балканистика. Москва, 1987. С. 107-118.
123 Матыў яе нараджэння з марской пены перагукаецца з матывам саманараджэння антаганіста бога-творцы або добрых і злых духаў з воднай пены або пырскаў у паўднёварускіх і ўкраінскіх касмаганічных паданнях.
124 West M. L. Three Presocratic Cosmologies. P. 154.
125 Сімволіка золата суадносіцца з сімволікай агню (параўн. таксама эпітэт Афрадыты ў Гамера *χρυσῆ* 'залатая').
126 Rose H. J. The Cult of Volkanus at Rome // The Journal of Roman Studies. 1933. Vol. 23. P. 46-63.
127 Servii grammatici qui feruntur in Vergilii Aeneidos libros I-III commentarii. Recensuit Georgius Thilo. Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri, 1878. P. 30.
128 Абмяркоўваецца і этрускае паходжанне гэтага імя, хаця ў этрускаў быў бог агню і кавальства з іншым імем *Sethlans*.
129 Müller F. M. Contributions To The Science Of Mythology. In Two Volumes. New York – Bombay: Longmans, Green, and Co., 1897. Vol. II. P. 799-800; Mayrhofer M. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg, 1992. Bd. I. S. 231-232.
130 Штаерман Е. Социальные основы религии Древнего Рима. Москва, 1987. С. 47.
131 Тамсама.
132 Тамсама.
133 Тамсама. С. 53.
134 Puhvel M. Songs of Creation among the Fenno-Ugrians around the Baltic // Folklore. 1971. Vol. 82. № 1. P. 14.
135 Першым публікатарам, праваслаўным святаром С. Нячаевым, паданне было пераказана па-руску, і там, натуральна, фігуруе «великан»: Шейн П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края. Санкт-Петербург, 1893. Т. II. С. 340-341.
136 Легенды і паданні. С. 40.
137 Kaip atsirado žemė: Lietuvių etiologinės sakmės. Sudarė ir parengė N. Vėlius. Vilnius, 1986. P. 18-20.
138 Легенды і паданні. С. 41.
139 Чарадзейныя казкі. Ч. I. С. 200.
140 Чарадзейныя казкі. Ч. II. С. 193.
141 Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. С. 62.
142 Kuiper F. B. J. Cosmogony and Conception: A Query // History of Religions. 1970. Vol. 10. N. 2. P. 100-101.
143 Lincoln B. The Indo-European Myth of Creation. P. 133.
144 Karulis K. Latviešu etimoloģijas vārdnīca. 2 sēj. Rīga, 1992. II. P – Ž. L. 547-548.

145 Легенды і паданні. С. 185.
146 Беларуская Атлянтыда. Радыё Свабодная Эўропа. Прага, 2006. С. 33.
147 Падрабязны агляд рэлевантных фактаў пададзены ў: Иванов В, Топоров В. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. Москва, 1974. С. 31-75.
148 Тыпалагічныя асаблівасці вобразу волатаў-асілкаў гл.: Криничная Н. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Ленинград, 1988. С. 114-156.
149 Цыт. па: Иванов В. О мифопоэтических основах латышских дайн // Балто-славянские исследования. 1984. Москва, 1986. С. 3-28. Гл. таксама: The Rig Veda: An Anthology: One Hundred and Eight Hymns / Selected, Translated and Annotated by Wendy Doniger O'Flaherty. Penguin Classics, 1981. P. 247-252.
150 Parpola A. The Nāsatyas, the Chariot and Proto-Aryan Religion // Journal of Indological Studies. 2004 – 2005. № 16 – 17. P. 1-63.
151 Иванов В. О мифопоэтических основах латышских дайн. С. 15.
152 ЭСБМ 2, 81; Фасмер I, 286.
153 Pokorny 17–18.
154 Беларускі матэрыял у гэтым кантэксце аналізуецца ўпершыню.
155 Цікава, што пара святых Пятро і Павел часта ў народзе называецца паводле тыпу «двандва» – Пятра-Паўла, падобна да пары Юр'я-Мікола (параўн. Мітра-Варуна або Індра-Агні і нават Індрагні). Тут можна бачыць рэфлекс боскай тройцы: Кастар – Палідэўк – Алена, Ману – Яма – Ямі, Dieva dēli (два сыны бога) – Saules meita (дачка Сонца) у латышскіх дайнах.
156 Купальскія і пятроўскія песні / уклад. А. Ліса, С. Асташэвіч. Мінск, 1985. № 43.
157 Тамсама. № 83.
158 Тамсама. № 85.
159 Тамсама. № 86.
160 Тамсама. № 90.
161 Тамсама. № 96.
162 Тамсама. № 108.
163 Тамсама. № 156.
164 Тамсама. № 266.
165 Архіў НДЛ беларускага фальклору БДУ, № 42. Зап. Н. Асташка, Г. Лысак ад А. В. Свідзінскай, 1901 г. н., у в. Ладасна Лепельскага р-ну.
166 Зап. Т. Валодзіна ў 1998 г. ад А. Р. Іванковіч, 1926 г. н., у в. Дубраўка Ушацкага р-ну (публікуецца ўпершыню).
167 Кавалёва Р. Рытуальна-міфалагічная інтрыга Купалля алёва // Роднае слова. 2005. № 6. С. 94-96.
168 Толстая С. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К – П // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. Москва, 1986. С. 185.
169 Купальскія і пятроўскія песні. № 598.
170 Тамсама. № 604.
171 Тамсама. № 604.
172 Арх. НДЛ б. ф. БДУ зап. у 1983 г. Кананенка Н., Капацэвіч М., Маркевіч В. ад Кульба Марыі Паўлаўны 1912 г. н. у в. Домжарыцы.
173 Гл.: Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Мінск, 2008. Т. 1. Эпоха Сярэднявечча. С. 171-196.



СПАРЫШ

УСТУП ДА ІНТЭРДЫСЦЫПЛІНАРНАГА ДАСЛЕДАВАННЯ

АРТУР
КАВАЛІК

*Паведамілі мне таксама, што ў некаторых частках Жамойці ёсць д'яблы,
якія для таго, каб лягчэй спакусіць людзей на свой бок,
навязваюць з імі найшчыльнейшае сяброўства, бываюць часта ў іх у дамах,
дапамагаюць ім араць, сеяць, збіраць і г. д...*[1]

П'етра Дуода, 1592 г.

I

Адна з найбольш таямнічых постацяў беларускага фальклору, вядомая таксама ў суседніх краінах, – гэта *Спарыш* (руск. *Спорыш, Спорышень*, польск. *Sporysz*), якога ўважаюць за даўца ўраджаю, багацця, здароўя і шчасця (*spuor*)[2] ды згадваюць у кантэкстах, звязаных з ураджаем (у часе жніва, дажынак або ў калядках) і плоднасцю (у песнях, якія спявалі пасля шлюбнай ночы)[3]. На даўні, дахрысціянскі радавод гэтай постаці ўказвае рускае «Слова Св. Грыгорыя», дзе ганьбуюцца паганскія практыкі: *«...кутну богу. И велебогыни. И Ядрею, и Обилухе, и скотну богу, и попутнику, и лесну богу, и спорыням, и спеху... молятся»*[4]. Механічнае параўнанне папулярных у народзе боскіх і дэманічных істотаў (і нават раслінаў, як здагадваліся Мансіка і Брукнэр) не дае аднак ніякай дадатковай інфармацыі пра згаданую толькі што Спарынню як аб'ект народнага культу. Між тым, беларускія жнеі і праллі, прыступаючы да працы, прасілі Спешку-Спарышку аб *спеху*[5], трактуючы яго як невычэрпную крыніцу энергіі, што робіць магчымым хуткае і зручнае выкананне іх маруднай працы. Можна меркаваць, што аўтар крыніцы, слаба зарыентаваны ў рэліктах дахрысціянскай рэлігіі, памылкова палічыў гэты адмысловы дар, як і яго даўца, за два розныя аб'екты культу (*«спорыням, и спеху... молятся»*). Увагі таксама заслугоўвае факт, што сярэднявечная форма тэоніма захавалася ў фальклоры, – параўн., прыкладам, зварот: *«Яровая спорынья! Иди с нивушки домой»*[6].

На старонцы злева – ваконныя ліштвы з матывам падвоенага цмока. Ашмяншчына, 2009 г. Здымак Аляксея Дзерманта

У загалоўку выкарыстаны арнаментальны знак «Спарыш» (лат. «Jumis»)

У дэманалогіі суседзяў беларусаў Спарыш (польск. *sporysz, sporych*, укр. *споріж*, шпоріч, літ. *sparyžius-keimeris*) ёсць духам, які з'яўляецца на золку ды памнажае багацце (у прыватнасці, зерне), што ставіць яго ў шэрагу іншых істотаў гэтага тыпу (польск. *latawiec*, руск. *летучий змей*, лат. *pūķis*, літ. *áitvaras*), якія ўяўляліся ў выглядзе птушкі або агню[7]. Назіраны ў форме метэарыту *lataniec* (Вармія), *kłobuk / kołbuk* (Мазуры, Курпы)[8], як можна выснавіць паводле наменклатуры, што акрэслівае хатняга духа (*kłobuk, chobołd, lataniec*), быў яму тоесны[9].

Першым і дагэтуль апошнім манаграфічным даследаваннем на польскай мове, прысвечаным гэтай тэме, з'яўляецца надрукаваны ў 1929 г. артыкул Казімежа Машыньскага (*Kazimierz Moszyński*)[10], які параўноўваў ролю «спору» ў вераваннях славянаў да моднага ў той час у культурнай антрапалогіі тэрміна «мана»[11]. Паводле даследніка, у першабытнай свядомасці «прыкмета спраўнасці і поспеху, прымнажэння і дастатку» апынулася цалкам адарванай ад прадмета-носьбіта гэтай прыкметы, набыўшы незалежны побыт[12]. У заключнай частцы працы аўтар выказваў нічым не абгрунтаванае меркаванне, што міфалагізацыя гэтай сілы знаходзілася на «стадыі пачатку» (*«Да новаспароджанага міфалагічнага (чарадзейнага) вобраза не прыкладаліся яшчэ вязаныя з ім уяўленні»*), а прыняцце хрысціянства зрабіла немагчымым эвалюцыю міфічнай істоты *Спешкі-Спарышкі*, што ўвасабляла *«паспешнасць і спор[ураджай]»*[13]. Тэзіс выбітнага даследніка славянскай народнай культуры аказаўся сугучным з дамінаваўшым у міжваенны перыяд меркаваннем пра прымітывізм рэлігіі і міфалогіі славянаў, якія неаднойчы звужаліся (часта з падачы звышкрытычных даследнікаў ацалелых гістарычных крыніц) да рангу дэманалогіі[14].

Купальская брама з элементам «Спарыша», паўночная Беларусь, 2008 г. Здымак Аляксея Дзерманта

Тэма шматразова гучала ў публікацыях Вячаслава Іванова і Уладзіміра Тапарова, але, на жаль, усяго толькі на перыферыі прысвечаных латышскаму Юмісу лінгвістычна-этналагічных даследаванняў Іванова[15], што былі працягнуты ў супрацоўніцтве з Тапаровым[16]. У працах, прысвечаных славянскай тэматыцы, Спарыш узгадваўся ў аспекце яго сувязі з сінкрэтычна трактаваным Богам (пар. зварот *Спорі, Боже, хліба-солі і вс'ого доволі*) і персаніфікаваным касмічным дрэвам, Раем, прымаючы этымалогію ад кораня **por-* 'пара, час', 'моц', 'спеласць', а таксама супастаўляючы з палабскім тэонімам *Porevit*[17]. У пазнейшым мовазнаўчым аналізе, «**Spart-* в индоевропейских языках», Тапароў, звязваючы этымалогію прасл. **spor-* з індаеўр. **spart-*, сцвярджаў, што ў славянскіх мовах аналізаваны корань акрэслівае паняцці поўні, мноства, лішку, дастатку і распараджэння патэнцыйнай сілай, якая гарантуе поспех у дзейнасці (пар. польск. *sporzyć* 'прыспараць, павялічваць, памнажаць, дарыць, абдорваць шчасцем, благаслаўляць да набытку, здолець, спраўляцца, магчы, удавацца', лац. *pro-sperus* 'шчаслівы, удалы, благаслаўёны' і да т. п.), а таксама з'яву напаўнення / набракання і адначасна азначаў сам сімвал лішку ў яго матэрыяльным, вегетацыйным (прасл. **spor-yšь*, **spor-yn-*) ды персаніфікаваным, абагаўлёным выглядзе. Канчаткова Тапароў вызначыў назву Спарыш як *«обозначение мифопоэтического и ритуального персонажа* (Nom. propr.), *духа обилия, избытка, урожая, выступающего в песнях жнивного цикла»*[18].

У слоўнікавым вызначэнні Спарыша абодва даследнікі дапускалі сувязь народных уяўленняў пра падвойны колас (арэх і г. д.) з індаеўрапейскай міфалагемай чарадзейных блізнятаў: *«Первоначально наименованием С[порыш] обозначали двойное зерно или двойной колос, который в восточно- и южнославянской традициях рассматривался как близнечный символ плодородия, называемый "царь-колос" (...) из сдвоенных колосьев изготовлялась особая кукла – спорынья. Из них сплеталась и пожинальная "борода", посвяшавшаяся святым, культ которых продолжал общеславянский культ близнецов – покровителей сельского хозяйства: Флору и Лавру, Козьме и Демьяну, Зосиме и Савве. С[порыш] может считаться продолжением общеславянского мифологического близнечного божества, родственного древнеиндийским Ашвинам и др.»*[19] У той жа час Інфанцьеў, ідэнтыфікуючы Спарыш з Юмісам, заўважыў, што *«в период двоеверия Спорыш превратился в "сдвоенных" святых»*[20]. Нягледзячы на тое, што Іваноў і Тапароў, фармулюючы гіпотэзу пра магчымасць сувязі Спарыша з індаеўрапейскай міфалагемай чарадзейных Блізнятаў, выразна акрэслілі кірунак для наступных кампаратывісцкіх даследаванняў, у апошнюю дэкаду наступіў выразны застой. Апошнім часам абедзвюма

істотамі, што належаць да міфалогіі балтаў і славянаў, з апорай на фалькларыстычныя крыніцы занялася Таццяна Валодзіна, канстатуючы, што *«самыя паняткі “спор”, “jumis” разумеюцца як абстрактная магчымасць пэўнага прадмета або дзеяння для далейшага развіцця»*[21].

На думку аўтара гэтай публікацыі, у зробленай Івановым і Тапаровым інтэрпрэтацыі індаеўрапейскай міфалагемы Блізнятаў хаваецца сур’ёзная памылка, што абцяжарвае не толькі разуменне ролі Спарыша ў славянскай міфалогіі, але і робіць проста немагчымым рэканструкцыю структуры індаеўрапейскага пантэона. Фундаментам для рэвізіі іх поглядаў з’яўляюцца матэрыялы параўнаўчай міфалогіі, гістарычныя і археалагічныя крыніцы, а таксама дагэтуль ігнараваныя звесткі з вобласці міфалогіі раслін і матэрыяльнай культуры.

II

Ужо Машыньскі ў згаданым артыкуле звярнуў увагу на дуальны характар персаніфікаванага «спору» (Спарыш), прыводзячы распаўсюджаныя ў Беларусі і Польшчы вераванні, звязаныя з адшуканнем падвоенага зерня ці арэха (бел. *спарына* азначае падвоенае зерне, а руск. *спорилка, спорышок* – падвоены арэх: *«Той, хто яго [спарыш] знаходзіць і носіць з сабой, здабывае спор, поспех, багацце; падвоены плод тым не менш не лічыцца ў народзе сімвалам спору, як пра гэта да сёння традыцыйна мяркуюць у этнаграфіі, а ёсць яго носьбітам, увасобленым спорам»*[22]. Адшуканне блізнячага коласа мела прадвяшчаць багаты ўраджай, абяцала таму, хто яго знайшоў, выкананне жаданняў, шчасце (часам і шчасце на грошы), шлюб і нават нараджэнне блізнятаў[23]. З іншых крыніц вядома, што індыйскія блізнячыя боствы, Ашвіны, змяшчалі плады ў лонах жанчын і самак (RV I 157, 5), рабілі маладзіц плоднымі (X 184, 2) ці ўрэшце даравалі дзіця жонцы кастрата (I 117, 24).

Персаніфікацыя міфічнага ўвасаблення «спору» далей за ўсё зайшла ў Пскоўскай губ., дзе з падвоеных каласоў робяць ляльку, называную імем Спарыш. Падобны звычай існаваў у балтаў, якія называлі ляльку *Jumis* (‘спарыш; сцябло з двума каласамі і г. д.’), ці гэтак жа, як знойдзеныя падчас жніва падвоеныя каласы, якія хавалі як замову на добры ўраджай, затыкаючы ў кладоўцы за бэлькай[24]. Тэонім *Jumis* (ад кораня **jum-* утвараюцца імёны мужчынскага і жаночага родаў) мае паралелі з ведыйскімі інцэстуальнымі блізнятамі *Yama* і *Yamī* (RV X 10; AV XVIII 33,14), а таксама з германскім мікраантрапічным андрагінам (ст.-ісл. *Ymir*), народжаным ад зліцця агню з першародным туманам, з элементаў якога паўсталі складовыя часткі космасу[25]. Як вынікае з усходнеславянскіх народных вераванняў, гермафрадытызм меў быць вынікам шлюбу брата з сястрой, сюжэту, звязанага з купальскімі святкаваннямі[26].

Такім чынам, мовазнаўчыя даследаванні ўказваюць на прысутнасць у аналізаванай міфалагеме парадаксальнага саюзу агню і вады, трактаваных як блізнячыя элементы (ва ўсходнеславянскім фальклоры *Иван-да-Марья*), інцэст якіх робіць магчымай крэацыю. Прыняцце простай сістэмы бінарных апазіцый («мужчынскі» : «жаночы»), што вынікае з даследаванняў Іванова і Тапарова, як схемы для тлумачэння аналізаванага феномена блізнячасці не ёсць, аднак, цалкам добрым, бо бракуе яго матывацыі на грунце фалькларыстычных звестак пра Спарыш.

Таму належыць звярнуць увагу на постаць брата Ямы, Ману, якога расійскія мовазнаўцы трактавалі як другаснага: першы з братоў у пуранічнай традыцыі выконваў апеку над памерлымі, другі ж – над жывымі[27]. Пра дарыйскіх Дыяскураў (Kastor і Polydeukes) вядома, што «чаргуючыся, адзін – нябожчык, у той час як другі – бог» (Luc., *Disp. deor.* XXVI 1). У балцкай міфалогіі ім адпавядаюць браты-блізняты – латышскія *Dieva dēļi* і літоўскія *Dievo suneliai* (‘сыны нябеснага бога’), прычым падабенства датычыць не толькі ўнутранай формы лучнасці імёнаў чарадзейных блізнятаў, але таксама і этымалогіі: *Διὸς κουροι* < **Diwós kórwoi* ‘дзеці Зеўса – бога Неба’, ад інд.-еўр. **dyēws*, р. скл. адз. л. – **diwós*, першапач. ‘яснае, светлае неба’, адкуль утварылася найменне абагаўлёнага неба[28]. Індаіранскае насельніцтва шанавала блізнячых сыноў Дыяўса (Dyaus) – бога Неба (RV IV 43,3), а іх імя, *Nāsatiya-*, выступае ўжо ў мітанійскім спісе багоў. На вулканічна актыўных абшарах Сіцыліі вядомы культ Палікаў (грэцк. *Παλικοί*, лац. *Palici*), чыё імя можа цалкам адпавядаць назве сілезскіх Кастара і Полюкса («Castora i Polluksa») – Алькаў (Alków) (Tac. Germ. 43), бо ў кельцкіх мовах фанема **p-* рэгулярна знікае[29]. *Episcoporum Prussie Pomesaniensis atque Sambiensis Constitutiones Synodales* (1530) згадвае прускіх Дыяскураў (*Castor et Pollux*), што носяць імёны *Potrympus* і *Bardoayts*[30], якія, як вынікае са сведчання Грунава (V 1), розняцца векам: *Potrimppo* – безбароды юнак (*das eine war wie ein man junger gestalt ane bardt*), а *Patollo* – старац з доўгай, пазелянелай барадой (*Das dritte bilde war ein alter mahn mit einem langen groen bardt*)[31]. Іх адпаведнікамі ва ўсх.-слав. фальклоры з’яўляюцца чарадзейныя героі купальскага цыкла, кадаваныя пры дапамозе кораня **jar-*: малады Ярыла, у гонар якога ладзіліся святкаванні за тыдзень да купальскай ночы, а таксама стары Ярыла, якога заклікалі ў купальскую ноч[32]; пар. *яр-овая спорынья*. Несумненна, перажыткам культу «дыяскураў» на польскіх землях была вера ў інтэрвенцыю на полі бою святых Герваза і Пратаза (*Gerwazego* і *Protazego*)[33], дзень якіх у каталіцкім календары адзначаецца 19 чэрвеня.

Гуманіст XVI ст. Мацей з Мехава (*Chron. Polon.* II 2) запісаў польскіх «дыяскураў» з загадкавымі імёнамі:

Adorabant Ledam matrem Castoris et Pollucis, Geminos que ab uno ouo natos Castorem et Pollucem, quod auditur in hodiernam diem, a cantatibus uetustissima carmina: Lada, Lada, Ileli, Ileli, Poleli cum plausu et crepitu manuum. Ladam (ut ausim ex uiuae uocis oraculo dicere) Ledam uocantes, non Martem, Castorem Leli, Pollucem Poleli[34].

Калімах, што жыў у Кракаве, выводзіў згаданую Мехавітам польскую багіню Ладу ад скіфскай *Labiti*, што атаясамлівалася з рымскай Вестай[35]. Без сумневаў, маецца на ўвазе больш за ўсіх шанаваная ў скіфскім пантэоне «Гестыя» (Hdt. IV 59), а як сцвярджае Раеўскі, пры дапамозе гэтага грэцкага тэоніма Герадот перадаў абстрактную ідэю вогненнай энергіі, што пранізвае Сусвет, – паводле Страбона (XV 3,16), якому б богу персы ні прыносілі ахвяры, найперш звярталіся з малітвай да агню. Прымаючы выснову Абаева, *Ταβιτι* < **Tapayatī,* увагу прыцягвае тое, што *tápas* папярэднічае касмаганічным дзеянням (RV X 190). Такім чынам, скіфская «Гестыя», што актуалізуецца ў двойні Прабацькоў, створанай уранічным Зеўсам (*Παπαιος*) і

Дзвюхгаловы арол – сімвал вярхоўнай улады ў хетаў, каменны барэльеф з Эюка (Турэччына), XIV ст. да н. э.

Зямлёй (*`Απί*)[36], з'яўляецца разуметай па-піфагарэйску агністай Манадай, *«пачаткам і асновай усяго»* (Filolaos, fr. 8), што генеруе Дыяду[37]: *«Дваістае ж паняцце непадабенства і няроўнасці ўсяго, чаго ёсць мноства і што няспынна змяняецца і ніколі не застаецца аднолькавым і ў аднолькавым парадку, назвалі дваістасцю»* (Porph. 49).

Тую ж самую канцэпцыю Сцяпанаў знайшоў у Геракліта (fr.20): *«Гэты свет, адзін і той жа свет усяго існага не стварыў ніводзін з багоў, ніводзін з людзей, а быў ён, ёсць і будзе вечна жывым агнём (πυρ ἀείζωον), што ўзгараецца паводле меры і гасне»*. Фундаментальную для Гераклітавай касмагоніі ідэю стварэння свету ад зменлівай энергіі Дыяген Лаэрцкі (IX 1, 7-9) назваў *«дарогай уверх і ўніз»* (*ὁδός `άνω κάτω*). Піфагарац Філалай (Filolaos) (fr. 15; 17) назваў крэацыйны цэнтр космасу Гестыяй (*ἑστία*) і «маці багоў», адрозніваючы яго ад другаснага агню. Як вынікае са сведчанняў Дыягена Лаэрцкага (VII 156) пра філасофію Зянона, раздзяленне на агонь крэацыйны (*πυρ τεχνικόν*) і пазбаўлены гэтай уласцівасці (*πυρ `άτεχνον*) захаваўся таксама ў стаіцызме. Цыцэрон, рэферуючы погляды Зянона, называе жыццяродны агонь *ignis artificiosus ad gignendum progrediens via* (De nat. deor. XXII 57), затым, пішучы пра Клеантэса (XV 40-41), характарызуе прыроду абедзвюх іпастасяў Агню: той, які ўжываецца чалавекам, мае знішчальную прыроду, той жа, што падтрымлівае жыццёвыя працэсы, ёсць *«жыватворны і выратавальны, усё зберагае, жывіць і ўзмацняе, падтрымлівае і абдорвае пачуццямі»*[38].

У святле рэканструяваных Сцяпанавым індаеўрапейскіх уяўленняў на тэму абедзвюх іпастасяў Агню праясняецца сэнс славянскіх народных абрадаў, звязаных з распальваннем «жывога агню» (руск. *Древесный, лесный, новый, лекарственный, царь-огонь*, чэшск. *boži ohen*, сербск. *vatra, živa, živi ogњ*, балг. *gospódov ogъn*), г. зн. творчага агню, што паходзіць з неба і які супрацьпастаўляўся зямному агню, які, вычарпаўшы свае пачатковыя ўласцівасці, становіцца небяспечным для жыцця звяроў і людзей. Пасля згашэння дамавых агнёў і рытуальнага выкрасання агню трэннем згашаныя напярэдадні агні зноў запальвалі здабытым гэткім чынам «жывым агнём»[39]. У некаторых апісаннях спынення эпізаотый, апроч усяго, выразна відаць дыяскурычны аспект: на землях паўднёвых славянаў блізняты (або людзі з аднолькавымі імёнамі) падчас летніх эпізаотый распальвалі перад узыходам сонца «жывы агонь», якім распальвалася вогнішча на вяршыні пагорка, а па пракапаным поруч тунэлі праганялі жывёлу[40]; у сваю чаргу на Паволжы ў такіх выпадках было прынята праганяць скаціну праз «жывы агонь», які плыў у рове, ці – як у Самарскай і Пензенскай губернях – у тунэлі, пракапаным у пагорку (магчыма, паміж пагоркамі), над якім раскладалі «жывы агонь»; нарэшце ў Ніжагародскай губ. праганялі жывёлу паміж двума вогнішчамі, запаленымі «жывым агнём»[41].

Сувязь індаеўрапейскіх чарадзейных блізнятаў з агнём – велізарная: Дыяскуры з'яўляліся ў выглядзе агнёў св. Эльма (Luc., *Charidemos* 3), іх адпаведнікі-балты, браты-кавалі, носяць імёны **Ugnj-du-/ù/kas* 'Той, хто дае агонь' і **Ugnj-gav-as* 'Той, хто прымае, атрымлівае агонь'[42], а ў сінкрэтычным кульце на Русі святыя мучанікі Барыс і Глеб[43], заняўшыя месца чарадзейных Блізнятаў, часам замяшчалі ў ролі кавалёў іншых псеўдаблізнячых святых, Кузьму і Дзям'яна, што выкавалі першы плуг[44]. Урэшце, ведыйскія Ашвіны былі ўладальнікамі двух паленаў для выкрасання агню (RV X 184,3), якімі славяне карысталіся яшчэ ў XIX ст.: лужыцкі *wěšćer* даў параду, каб з мэтай утрымання пошасці згасіць агні і распаліць новы агонь пры дапамозе трэння дзвюх дошак, дзякуючы чаму хвароба спыняецца[45]; гэтак жа ў Люблінскім і Хэлмскім ваяводствах верылі, што эпідэмія – гэта знак, што на тэрыторыі яе з'яўлення знячысціўся агонь, з-за чаго не выконваў сваёй ахоўнай функцыі. З гэтай прычыны яго належала згасіць і распаліць новым трэннем дзвюх ляшчынавых палак[46].

Незалежна ад неадкладных патрэб, рытуал выкрасання «жывога агню» пачынаў штогадовы цыкл, што доўжыўся ад Вялікадня (на польскіх землях «жывы агонь» здабываўся пры дапамозе пілы, агнявога плуга, агнявога кола ці агнявога свярдзёлка)[47] па купальскую ноч, прысвечаную на польскіх землях «Дыяне»: *«Swiętá téż téy diablicy święcą / czyniąc sobotki / paląc ognie / krzesząc ogień deskámi»*[48]. Трубачоў рэканструюе значэнне фразеалагізма **kresati ognь* як «ствараць (ці хутчэй: наноў ствараць) агонь», (пар. **krěsiti* 'ажыўляць, нанова ствараць, уваскрашаць'), злучаючы славянскую лексіку з лац. *creō* «ствараю, чыню, выклікаю», «выклікаю да жыцця», *crēscō* «пускаю парасткі, расту», «паўстаю, ёсць, станаўлюся», «прыбываю, расту». Гэтак жа праславянскую назву летняга сонцастаяння, падчас якога рытуальна выкрасалі агонь, **krěsь*, Трубачоў разумее як «адраджэнне». У сваю чаргу прасл. **krasa* – гэта, на яго думку, не толькі наогул 'хараство', але перш за ўсё 'краска жыцця', г. зн. 'чырвань', у адносінах да чалавека 'здаровы колер твару, румянец', а таксама 'квітненне раслін'[49], што адпавядае выказаным Цыцэронам поглядам на тэму прыроды стваральнага агню.

Як лёгка здагадацца, узгаданыя Марцінам з Ужэндова «дошкі» сімвалізавалі польскіх дыяскураў, адпаведнікаў абодвух Ярылаў, таму «Дыяну» можна суаднесці з Ярыліхай, якую ўяўлялі ў постаці глінянай лялькі. Балканскай адпаведніцай «Дыяны» з'яўляецца вядомая з харвацкіх святаюраўскіх песень *Mara, ogn'ena Marija*, якую балгары (балг. *Ognjana Marija*) уважалі за сястру св. Юрыя[50], сінкрэтычнага адпаведніка Марса. Спальваная ў купальскіх вогнішчах *Мара, Марына*[51], згодна з інтэрпрэтацыяй Іванова і Тапарова, якія ідэнтыфікуюць яе з жаночым складнікам інцэстуальнай пары роднасці *Иван-да-Марья,* была, аднак,

звязаная з акватычнай сферай смерці, а не з агнём, які сімвалізаваў яе брат[52]. Тэзіс расійскіх даследнікаў сугестыўна падмацоўвае вядомы этыялагічны міф пра паўстанне кветкі Viola tricolor (ст.-польск. *brat z siostrą*, бел. *брат з сястрою*, руск. *брат с сестрой*), якая вызначаецца светла-жоўтай сярэдзінай («брат»), аточанай пялёсткамі цёмна-сіняга ці фіялетавага колеру («сястра»)[53]. Аднак выклікае пярэчанне прыняцце Івановым і Тапаровым спрошчанай этымалогіі тэоніма *Mara*, нягледзячы на яўнае падабенства імя Марса (*Marmor, Mauors, Maurs, Mamers, Mamurius, Mamercus*) да славацкай рэдуплікаванай формы імя Мажанны Яна Длугаша, *Ma(r)muriena*[54], вядомай у Славакіі і Чэхіі таксама як *Mařena, Mořena*[55]. Дадаюць збянтэжанасці некаторыя польскія крыніцы XVI ст., што ідэнтыфікуюць Мажанну з Марсам (*«Marsá zwáli Marzá»*[56]; *«Marzana ... to był bóg Mars»*[57]) і нават з Венерай, якую ў класічнай традыцыі ўважалі за каханку Марса (*«Wenerę / ktorą Márzaną... pogáńskim ięzykiem názywali / zá bogi chwalili»*[58]. Дапускаючы, што ў міфалагічнай свядомасці індаеўрапейскіх народаў боствы, імёны якіх змяшчаюць карані **Ner- / *Nor-* і **Mer- / *Mor-*, асацыяваліся з ніжнім, водна-падземным светам, сімвалізуючы плоднасць, багацце і жыццёвую сілу[59], можна ўслед за Длугашам, які сцвярджаў, што маці Дзеванны, Мажанна, была «маці і багіняй ураджаяў», якой прыносілі ў ахвяру зерне збожжа, прызнаць, што вядзецца пра адпаведніцу рымскай Цэрэры[60], чыё імя звязанае з лац. *creō*. У гонар Цэрэры ў Рыме 19 красавіка ладзіліся паляванні на лісаў, што ахвяраваліся блізнятам, – жаночай Рабіга (*Robigo*) і мужчынскаму Рабігу (*Robigowi*) (Ov., Fast. IV 681 nn.). Падчас Рабігаліяў (Ov., Fast. IV 904 nn.; Varr., R.r. I 1,1), што святкаваліся 25 красавіка, у гонар блізнячых боствў забівалі сучак з рудой афарбоўкай, жадаючы падштурхнуць блізнятаў да аховы збожжа ад збожжавай іржы (*robigo* 'іржа, гангрэна'). Рымскае радство (*Robigo & Robigus*) адпавядае індаіранскай пары *Yama & Yamī*, іранскай *Mašya & Mašyana* ці германскай Фрэя і Фрэйр, што мае свой рэканструяваны на падставе пераказу Гельмонда (I 84) пра бога Proue адпаведнік у Палабіі (**Prëwyos & *Prëwyā*)[61]. У рускім фальклоры гэтую самую ролю выконвала пара Иван-да-Марья, рэканструяваная ў выглядзе *Купала-да-Мара*[62].

Дзякуючы Длугашу вядома, што польская «Дыяна» насіла імя Дзіванна (*Dziewanna* (*Dzewana*))[63], што знайшло пацвярджэнне ў сербалужыцкім фальклоры, які звязваў яе з купальскім цыклам[64]. Іншыя лексічныя звесткі (балг. *diva* 'німфа, русалка', балг., мак. *samodiva* 'німфа, русалка, што жыве ў гарах, у лясах', таксама дыял. 'злы дух, што жыве ў водах і выклікае хваробы', параўн. таксама ўкр. *diva-baba*, чэшск. *divá-žena*, польск. *dziwożona*)[65] паказваюць на яе сувязь з вадой. Яе гіпатэтычным братам быў **divъ*, вядомы са «Слова пра паход Ігара» (96)[66] і фальклору (бел. дыял. *дзівый* 'пачвара, што з'яўляецца ў пустынных месцах у незвычайных абліччах, лясны дух, лясны д'ябал', славенск. *divji mož* 'фаўн, сатыр'). Той самы корань азначаў «жывы агонь»: *divъ ognь*, параўн. ст.-харв. *divljī oganj* 'блукаючы агеньчык на балотах', славенск. *divji ogenj* 'агонь, здабыты трэннем адзін аб аднаго двух кавалкаў дрэва', балг. *div огън* 'агонь, здабыты трэннем адзін аб аднаго двух кавалкаў дрэва, што меў магічнае прымяненне, напр., праз такі агонь праводзіцца скаціна, каб уберагчы яе ад мору, пошасці'[67].

Прапанаваная схема паходжання дазваляе таксама інтэрпрэтаваць другі таямнічы вобраз балта-славянскай міфалогіі. У «Знаках, або сімвалах Каралеўства Польскага» (*«Znakach czyli godłach Królestwa Polskiego»*) (*Insignia seu clenodia Regni Poloniae*) Длугаш сцвярджае, што шляхецкі герб «Лада» мае сваю назву ад імя *deae Polonicae, que in Mazovia, in loco et in villa Lada colebatur,* тым самым канстатуючы існаванне багіні з гэтым імем[68]; у сваю чаргу, паводле Калімаха, Лада – гэта маці польскіх дыяскураў. Чэшская глоса да «Mater Verborum» дазваляе ідэнтыфікаваць яе дачку: *Lada* 'uenus, dea libidinis'[69], пацвярджаючы ідэнтыфікацыю Гвагніна, якая вельмі добра характарызуе спакусліві *modus vivendi* сястры, якая падгаворвае брата да інцэсту. Хроніка Длугаша дазваляе ідэнтыфікаваць насіўшага такое ж імя, што маці і сястра, польскага «Марса» [*Lyadam*], якога лічылі «праваднком і богам вайны», прасілі аб «перамозе над ворагамі ды аб адвазе для сябе», ушаноўваючы «вельмі страшнымі рытуаламі»[70]. Сувязь аднаго з польскіх дыяскураў з дэменам Мажанны пацвярджае Густынскі летапіс, канстатуючы: «*Łado (г. зн. Плутон), бог пекла*»[71]. Польскага Плутона, якога лічылі «богам падзямелля і вартаўніком і апекуном душаў», Длугаш называе **Nyja*[72]. Яго гіпатэтычнай партнёркай была багіня **Nūyā*; пар. грэцкую пару *Ἐνυάλιος* 'Марс' і *Ἐνυώ* 'Белона'[73]. У «Слове святога Грыгорыя» падаюцца звесткі пра культ блізнячай пары (*ottudu ž izvykoša eleni klasti treby Artemidu i Artemide rekše rodu i rožanice*)[74], з якой у старарускіх тэкстах звязваюцца тэрміны, што азначаюць пекла (*rod, rodъstvo, rožьstvo, roženie, rodь ognьnyj, rodьstvo ognennoe, ognь rodnyj, rodьstvьnnyj*), г. зн. сядзібу продкаў, продкаў (*роды*), нарэшце дамавіка[75].

Дзвярная клямка ў выглядзе падвоенага змея, Латвія, пач. XX ст.
Здымак Кацярыны Казачонак

У гонар бостваў, азначаных як **lada, *lado*, святкавалі з пачатку сакавіка (на Русі), вербніцы (Балгарыя), дня св. Юрыя (Славенія, Харватыя), Сёмухі (Польшча, Чэхія) аж да купальскай ночы (Харватыя, Чэхія)[76]. У Літве, Латвіі і Беларусі ў гонар «Марса» («*Dzidzis Lado*, г. зн. вялікі бог») святкавалі з 25 траўня да 25 чэрвеня[77]. Тыповыя для Ярылы, Купалы ці Фрэйра сувязі з сексуальнасцю знаходзяць таксама пацвярджэнне ў асаблівасцях Лады, як цвердзіць Густынскі летапіс: *«верылі, што ён ёсць богам шлюбу, вяселля, радасці і ўсякага шчасця (...) Яму прыносілі ахвяры, калі намерваліся жаніцца, каб пры яго дапамозе шлюбнае жыццё было добрым і поўным кахання. Гэтага Ладона, нячысціка, у некаторых месцах і дагэтуль на хрысцінах і вяселлях славяць»*[78].

Такім чынам, істотай індаеўрапейскай касмалогіі з'яўляецца абстрактная ідэя пранізваючай Сусвет агнявой крэацыйнай энергіі (першародная Манада), што актуалізавалася ў двойні Прабацькоў, якую атаясамліваюць з уранічным і тэлюрычным элементамі. Звязаная са з'яўленнем палавога інстынкту рэінтэграцыя процілегласцяў, якія захоўваюць субстанцыянальную ідэнтычнасць і выражаюцца ў дафіласофскай мове міфа пры дапамозе апазіцый, што базуюцца на палавым дымарфізме («сястра і брат»), стварала парадыгматычны ўзор працэсаў пракрэацыі, што памнажалі пачатковыя элементы. Мужчынскі элемент бінарных апазіцый разам з тым іграў ролю аднаго з дыяскурычных братоў (тыпу Марса), сімвалізаваных драўлянымі прыладамі да выкрасання агню (**kresati ognь*), што служылі для рытуальнай рэактуалізацыі касмагоніі.

III

Нават Іваноў і Тапароў, якія зрабілі значны ўклад у даследаванні славянскай міфалогіі раслін, у тым ліку ўказваючы на сувязі назвы *sporyš* з рознымі раслінамі (Verbena officinalis, Polygonum aviculare)[79], праігнаравалі загадкавы факт акрэслення гэтай назвай (ст.-польск. *spor, sporzysz, sporyż, sporiż*, луж. *spóriš*, мараýск. *sporýš*, укр. *спір, спориш, спорець*) грыба Claviceps purpurea[80], што паразітуе ў паўночнай Еўропе найчасцей на жыце (споры жытняй спарынні дасягаюць 70 мм), а ў паўднёвай – на пшаніцы, ячмені ці аўсе (у Індыі і Кітаі – на рысе, у Амерыцы – на кукурузе). У вільготныя гады і на падмоклых глебах прымесь спарынні ў жытнім зерні магла дасягаць 20%. Парадаксальна, у народнай традыцыі спарыння прадвяшчала багатае жніво і добры ўраджай[80], як вынікае хоць бы з заўвагі аграному XVIII ст. кс. Клюка: *«Відаць часам між зерня і ў найлепшых каласах жыта гэткія, большыя за некаторыя іншыя, чорныя зярняты, званыя спорам, якіх звычайна лічаць збыткоўнай ураджайнасцю...»*

На чырвонафігурнай атыцкай вазе з калекцыі пецярбургскага Эрмітажа паказаная сцэна, дзе Дэметра, апранутая ў адзенне, пакрытае «цвічкамі» (лац. *clavus* 'цвік'), перадае Трыпталему каласы са спарыннёй[84], выконваючы ролю маці збожжа. Характэрна, што горцы з Сілезскіх Бяскідаў за «маці збожжа» прызнавалі «спарыш» таксама ў значэнні Claviseps purpurae, як і сцяблíны з падвоеным коласам, зерне з якога ўжывалі для сяўбы, каб быў добры ўраджай[85]. Адкрытым пытаннем застаецца тэхнічны бок магічных аперацый, што адбіралі ўраджай, – паводле сведчанняў з Чарнігаўскай губ. *vid'my «zbiraly spir iz žyta, ščob ne bulo urodžaju»*[86] – магчыма, што вядзьмаркі збіралі падвоеныя каласы, або споры спарынні.

Польскі мовазнавец, спрабуючы знайсці матывацыю для назвы, што акрэслівае паразіта (*sporysz* < праслав. **sporъ* 'спрыяльны, багаты, моцны, спелы'), прыходзіць да высновы, што падставай для гэтага з'яўляўся сцвярджаны эмпірычна прырост масы атрыманай мукі: *«У вачах даўняга славяніна спарыння была не шкоднікам, якога трэба было вынішчаць, а благаславеннем. З коласа, што меў тры або чатыры рожкі спарынні, намалочваў ён на жорнавым камені больш мукі, чым з двух каласоў без спарынні»*[87]. Псеўдаэмпірычная гіпотэза Стэфана (*Steffen*) не вытрымлівае, аднак, сутыкнення з фактамі: ужыванне хлеба, спечанага з сапсаванай таксічным грыбам мукі, прыводзіла да трагічных наступстваў у выглядзе хваробы, названай эрготызмам, што праяўлялася станамі ўзбуджанасці, пачуццём страху, псіхічнымі парушэннямі з характарам галюцынацый, трызненнямі, прыпадкамі эпілептычнага тыпу, канвульсіямі, пачуццём палаючай скуры, высокай тэмпературай, сіненнем, здранцвеннем і дрыжаннем (мурашкамі па скуры) канечнасцяў і нават гангрэнай, сардэчнымі прыступамі і паралюшам дыхальнага апарату[88]. Кажучы дакладней, праяўленні атручвання бываюць двух відаў: гангрэнозныя (*ergotismus gangraenosus)* і канвульсіўныя *(ergotismus convulsivus*). Традыцыйная назва гангрэнознай формы атручвання, «святы агонь», «агеньчык» (*ignis sacer, mal des ardens, heiliges Feuer)*[89], паказвае на тое, што псіхасаматычныя праяўленні інтаксікацыі, якія мелі месца ў паўночнай Еўропе, былі ўлучаныя ў міфалагічную сістэму яе жыхароў, перш чым яны зазналі хрысціянізацыю. Звязанае з кліматычнымі зменамі павелічэнне выпадкаў эрготызму і, тым самым, неабходнасць улучэння хваробы ў светапоглядную сістэму хрысціянства знайшлі эфектнае выражэнне ў кульце святых Віта, чыім імем назвалі канвульсіўныя атручванні («танец св. Віта»)[90], і Антонія, што лячыў гангрэнозныя атручванні[91]: дзякуючы пустэльнікам з Дафінэ, якія ў 1070 г. распусцілі вестку, што атрымалі з Канстанцінопаля рэліквію св. Антонія, пачала шырыцца вера, што яны лечаць «святы агонь», які з таго часу пачалі называць «хваробай св. Антонія». Абацтва, у якім знаходзіліся аздараўляльныя рэліквіі, пачалі называць абацтвам Saint-Antoine-en-Viennois, а шпіталю антанітаў прысвоілі назву шпіталя «абрубкаў», ад наступстваў гангрэны далоняў і ступняў, што канчалася смерцю ці перманентным знявечаннем канечнасцяў *(ergotismus gangraenosus*)[92].

Паколькі дні святых Антонія і Віта прыпадалі на сярэдзіну чэрвеня (13 і 15) або перад жнівом і выпечкай хлеба з новай мукі, належыць прызнаць, што тэрміны святаў, што супадалі са святкаваннямі купальскага цыкла, фіксавалі не толькі з'яўленне на каласах спораў грыба, але і пачатак іх наўмыснага збірання. Споры спарынні з прычыны ўтрымання эргатаміну[93] ўжываліся ў народнай медыцыне пры лячэнні захворванняў радзільных шляхоў, пры родах, а таксама для абортаў[94] – характэрна, што назвай *sporysz* на Любельшчыне называюць, апрача спарынні (Claviceps purpurea), таксама іншы абартант – малачай (Euphorbia)[95]. З іншых крыніц вядома, што індыйскіх Ашвінаў выклікалі пры родах (RV V 78,7-9; X 39,7), як і Дыяскураў[96].

Перад прыведзенымі вышэй доказамі ведання профілю дзеяння таксічных уласцівасцяў грыба[97] рушыцца абсурднае меркаванне Стэфана, быццам не было зафіксавана сімптомаў, выкліканых

Падвоеныя грыфоны на версе калоны, Персеполь (сталіца імперыі Ахемінідаў), Іран, VI – V стст. да н. э.

ужываннем пашкоджанай мукі з меркаваным дабрадзействам яе павялічанай масы. Эмпірычныя прычыны атаясамлення грыба з міфічнай сілай належыць шукаць хутчэй у псіхасаматычных уражаннях, выкліканых алкалоідамі, што ўтрымліваюцца ў спорах спарынні (вытворныя лізергінавай кіслаты), з якіх швейцарскі хімік Альберт Хофман вывеў шэраг вытворных, сінтэтычных субстанцый, у тым ліку двухэтыламід d-лізергінавай кіслаты (LSD-25), што выклікае ў інтаксікаванага галюцынацыі, у прыватнасці змены ва ўспрыняцці прасторы (аддегласці падаюцца большымі або меншымі) ці памераў агляданых аб'ектаў і ўласнага цела (макрапсія і мікрапсія)[98]. Гэтыя апошнія адчуванні, напэўна, ляглі ў аснову запісаных на Любельшчыне ўяўленняў пра тое, што Спарыш, які быў малой істотай, мог вырасці да вялікіх памераў[99]. Падобным чынам у балцкім фальклоры захавалася вераванне пра населенасць «блізнячага арэха» вогненнымі братамі, Угнедакасам і Угнегавасам (*Ugniedokas* і *Ugniegawas*), якія маглі, калі б захацелі, быць меншымі за зярнятка збожжа або вырасці да вялізных памераў[100].

Падсумоўваючы вышэй сказанае, небяспечны для людскога здароўя і жыцця паразіт Claviceps purpurea, што знішчае ўраджаі збожжа, атаясамліваецца з міфічнай істотай, што выклікае ўсялякі рост і прыспорвае ўраджай, з прычыны: (1) з'яўлення ў даспяваючым збожжы, (2) псіхасаматычных сімптомаў дзеяння (звычайна разам з уяўленнямі на тэму дзеяння біякасмічнай энергіі), і нарэшце (3) ужывальнасці ў тэрапіі радзільных шляхоў, пры родах, а таксама абортах. Гэтае апошняе прымяненне, гэтак як і хваравітыя змены, выкліканыя атручваннем спарынянёй, паказваюць на амбівалентнасць дзеяння біякасмічнай энергіі (жыццядайны і смерцяносны аспекты) і неабходнасць яе выяўлення пры дапамозе вобраза Блізнятаў.

IV

Рэлігія індаеўрапейскіх народаў, *«ствараючы і кантралюючы нарматыўную інтэграцыю грамадстваў»*, з'яўлялася іх ідэалогіяй *sensu stricto*, адначасова прапаноўваючы *«эфектыўныя метады рашэння хваляванняў, якія ў іх узнікалі»*[101]. Да асабліва небяспечных належала эндэмічная пагроза эргатызму, якая дэзынтэгроўвала племянныя грамадствы, а асабліва псіхатаксічнае дзеянне алкалоідаў, што выклікае галюцынацыі, пачуццё страху, дэперсаналізацыю і маторныя парушэнні. Сацыяльны псіхоз, выкліканы масавымі атручваннямі спарынянёй, лёг у аснову арганізацыі насуперак волі папства г. зв. народнага крыжовага паходу (1096 г.), удзельнікі якога рэкрутаваліся з ваколіц, закранутых у 1094 г. «хваробай св. Антонія» (з Германіі, Надрэйніі і ўсходняй Францыі)[102]. Прыклад ролі масавых атручванняў спарынянёй у генезісе жнівеньскіх народных выступленняў 1789 г. у Францыі[103] пацвярджае, што сярод закранутага

эргатызмам насельніцтва узрастаў працэнт асобаў з павышанымі схільнасцямі да дзеяння, што праяўлялася ў павышэнні ўзроўню грамадскай агрэсіі і мабільнасці, што дэстабілізавалі грамадска-палітычныя структуры. Магчымая сувязь атручванняў спарыннёй з міграцыямі індаеўрапейскіх плямёнаў патрабуе карпатлівых кліматалагічных і паліналагічных даследаванняў у археалагічных пластах, у якіх засведчаны раптоўны спад каланізацыі. Нягледзячы на немагчымасць праверкі на гэтым этапе даследаванняў сувязі эргатызму і міграцыі, аналіз гістарычных крыніц даказвае існаванне выразных сувязяў культу Блізнятаў з механізмамі, якія рэгулююць грамадскія хваляванні.

Паводле Пампея Трога, міграцыя скіфскай моладзі была наступствам прайгранай палітычнай барацьбы прадстаўнікоў пануючага роду: «партыя скіфскіх вяльможаў выгнала з краіны двух каралевічаў, Пліна і Скалапіта». Выгнаннікі *«вывелі з сабой вялізную колькасць юнакоў і пасяліліся на ўзбярэжжы Кападокіі каля ракі Тэрмадонт (Termodont), а таксама сілай занялі палі [гарады] Тэміскіры (Temiskyry) [каля ўпадзення Тэрмадонту ў Чорнае Мора]»* (*Just. Epitoma* II 4)[104], дзе, даўшыся ў знакі суседзям, былі імі выбітыя. Паколькі на выгнанне асудзілі прайграўшага саперніка, за якім скіраваліся рознага веку яго суродзічы, кліентура і чэлядзь, цяжка паверыць, што канфлікт, які ўзрушыў скіфскую эліту, быў выключна канфліктам пакаленняў. Магчыма, вядзецца хутчэй пра з'яву «святой вясны» (лац. *ver sacrum*), якая практыкавалася ў рымлянаў і з якой Пампей Трог параўнаў міграцыю кельтаў: *«Галы з прычыны перанаселенасці, калі ўжо родная зямля не магла змясціць тых, хто на ёй нарадзіўся, выслалі трыста тысяч людзей нібыта святой вясной, каб тыя пашукалі сабе новых месцаў»* (Just. *Epitoma* XXIV 4). Механізм нівелявання адноснай перанаселенасці Галіі апісаў Лівій (*Ab urbe cond.* V 34), прэзентуючы прычыны нашэсця яе жыхароў на Італію: *«Каралём [што правіў галамі] быў тады Амбігат, чалавек як ніхто магутны сваімі і свайго народа мужнасцю і шчасцем. За яго панаваннем былі ў Галіі такія багатыя ўраджаі і такое мноства насельніцтва, што падавалася амаль немагчымым кіраванне такім вялізным народам. На старасці хацеў ён сваё каралеўства аблегчыць ад надта вялікага людскога тлуму і абвясціў, што вышле сваіх пляменнікаў Белавеза і Сегавеза, спрытных юнакоў, у іншыя мясціны, якія багі ўкажуць у варожбах: каб якісьці народ не рабіўся ім як прыхадням апорай, могуць узяць з сабой столькі людзей, колькі захочуць. Лёс вызначыў Сегавезу Герцынскі лес, Белавезу ж багі далі значна большы шлях – у Італію»*[105].

Бронзавая скульптура Капіталійскай ваўчыцы, якая корміць блізнятаў Ромула і Рэма, Рым, V ст. да н. э.

Павел Дыякан у «Гісторыі лангабардаў» вызначыў механізм утварэння перасяленчых груп: у выніку перанаселенасці скандынаўскай радзімы вінілы падзяліліся на тры часткі, *«з якіх адна, вызначаная лёсам, мусіла пакінуць радзіму і шукаць сабе новыя сядзібы»* (HL I 2). Тыя, каму наканавана была эміграцыя, абралі сабе двух правадыроў, братоў Ібора і Аёна (*Ibora* і *Aiona*), якія вылучаліся сярод вінільскай моладзі (I 3). Затрымаўшыся на некалькі гадоў на паўднёвым узбярэжжы Балтыкі ў краіне, што насіла назву Скарынга (*Skoringa*), яны зрабіліся аб'ектам агрэсіі вандалаў, што ва ўльтыматыўным тоне запатрабавалі ад прыхадняў даніны, пагражаючы вайной (I 7). Перамогу над агрэсарамі вінілы ўвекавечылі прыняццем новай назвы – лангабарды (I 8–10), падкрэсліваючы набытую ў ходзе вандроўкі ўласную групавую ідэнтычнасць. Пасля смерці дыяскурычных правадыроў лангабарды ўсталявалі манархію (I 14), завяршаючы гэтым самым этнагенетычны працэс.

Вандаламі, што стаялі на дарозе ў вінілаў, кіравалі два правадыры (Амбры і Асі (*Ambri* & *Assi*)), якія *«гнялі вайной усе суседнія з імі краіны»* (HL I 7), як і скіфскія «каралевічы» Плін і Скалапіт, што «за шмат гадоў прывыклі рабаваць суседнія народы» (Just., *Epitoma* II 4). Такім чынам, магчыма, што вінілы сутыкнуліся не з усім патэнцыялам племя вандалаў, а з іх фракцыяй, што таксама шукала прыдатныя для пасялення тэрыторыі. Дыярхі (*Rhaos* & *Raptos*) стаялі на чале хасдынгаў, што вандравалі разам з жанчынамі і дзецьмі (Dio Cass. LXXI 12,1–3). Як вынікае з аповеду Іярдана (*Jordan*) (*Get.* 113), род асдынгаў, што вызначаўся ваяўнічасцю (*genus … bellicosissimum*), быў самым слаўным сярод вандалаў[106], што пацвярджае ўжыванне міграцыйнымі вандальскімі групамі ўзору дыярхіі. Утворанае ад назвы роду, з якога паходзілі дыярхі, імя *хасдынгі* прыкладалася да вандалаў падчас міграцыі, зрабіўшыся істотнай складовай часткай іх новай этнічнай ідэнтычнасці.

Знаходзячыся пад пагрозай нападу германскага войска Арыявіста, Цэзар атрымаў ад кельцкіх трэвераў, якія пражывалі на Мазэлі, вестку, *«што свебы ў памеры ста акруг раскладаліся на беразе Рэйна і намерваюцца перайсці гэтую раку»*. Агрэсарамі «ў памеры ста акруг», што чакалі за Рэйнам перамогі войска свебскага хаўрусу на чале з Арыявістам, кіравалі браты Насуа і Цымберый (*Nasua* і *Cymberius*) (Caes., *De bell. gall.* I 37). Праўда, у іншым месцы (IV 1) Цэзар высвятляе, што ў свебаў мусіла быць сто племянных акруг, з якіх штогод выпраўляюць тысячу ўзброеных на рабунак, аднак цяжка дапусціць, што трэверы засцерагалі Цэзара з 50-тысячным войскам перад тысячай рабаўнікоў, якія, перастрахаваўшыся, стаяць за Рэйнам. Нават калі дапусціць услед за Тацытам (*Germ.* 6), што інфармаваў пра ваяваўшую ў авангардзе свебскай арміі элітную пяхоту, што з кожнай са ста акругаў выбіралі па сто малайцоў (100 x 100 = 10 000)[107], дык тады незразумелым застаецца прамаруджванне братоў, якія не выкарысталі адцягванне Арыявістам галоўных сіл праціўніка, каб перайсці Рэйн і захапіць багацці Галіі, а ў выпадку няўдачы акцыі Арыявіста загадзя вярнуцца за раку. Насуа і Цымберый бяздзейна чакалі выніку сутыкнення рымлянаў з Арыявістам за Рэйнам, які гарантаваў бяспеку, а пасля паразы германскага правадыра бясслаўна адступілі (I 54). Адзіна магчымым тлумачэннем пасіўнай пазіцыі абодвух правадыроў

Каменны барэльеф з выявай кельцкай багіні Эпоны, якую часта ўяўлялі ў атачэнні пары коней, Каперсбург (Нямеччына), II ст. н. э.

з'яўляецца меркаванне, што вялі яны не тысячы, не дзясяткі тысяч адважных малайцоў, а выбраную са ста акруг перасяленчую групу з абмежаванымі мабільнасцю і баявымі магчымасцямі, якая спадзявалася, што перамога галоўных сіл Арыявіста адкрые магчымасць здабыцця жыццёвай прасторы ў Галіі. З прычыны краху гэтых разлікаў Насуа і Цымберый адступілі, не спрабуючы нават выкарыстаць паслабленне рымлянаў.

Паводле «Англасаксонскай хронікі» (*Anglo-Saxon Chronicle, ad an.* 449), правадыры саксаў Хенгест і Хорса, што паходзілі ад Вотана, здзейснілі вайсковую інтэрвенцыю ў Брытанію па запрашэнні караля брытаў Вартыгерна (*Wurtgern*). Пераканаўшыся падчас войнаў у прывабнасці вострава і слабасці гаспадароў, браты паведамілі сваім сукрэвічам пра магчымасць перасялення, і на іх покліч прыбылі імігранты з трох плямёнаў: саксаў, англаў і ютаў. Пасля смерці брата на полі бітвы (455 г.) Хенгест ўзяўся за будаўніцтва ўласнага каралеўства. Беручы пад увагу блізнячы тып кіравання інтэрвенцыйнымі войскамі, можна не без падставаў меркаваць, што ўжо ў фазе планавання яны мусілі быць авангардам нашэсця align="" рознаплямённых германскіх пасяленцаў.

Сымон Грунаў (II 2), апісваючы перасяленне готаў, засведчвае існаванне ў іх дыярархіі (*Das folgk in Cymbria hetten zwene herren, welche sie vor konige hilten, genent Bruteno i Vidowuto*). Затым ён апісвае датаваную ім 514 г. высадку братоў і іх людзей на паўднёвым узбярэжжы Балтыкі (*Brudeno und sein bruder Witowudo mit den ihren sossen auff flösser und qwomen durch Crono, das wassir Haillibo, in der zal 46 tausendt man und weib und funden in Ulmiganea ein folck, das unerfaren war*). Як сцвярджае летапісец XVI ст. (V 3), памяць братоў ушаноўвалася падвоенымі слупамі (*Worskaito* і *Iszwambrato*), што былі авеяныя боскім культам (*So quam is im gantzen lande in vielen stellen, man hette ihre bilder und man sie anbethe vor götthe, den koningk sie nantten Worskaito und den kyrwaito Iszwambrato, und ein iglicher noch seiner andacht in nott seines fyes einen anlieff und gelobete, im wer gehulffen*). Далей ён пералічвае іх у сваім каталогу прускіх багоў (III), зацямляючы, што ў гэтым выпадку вядзецца пра абагаўлёныя постаці. Згадка пра анiканічны (*anikoniczny*) культ блізнячых каралёў надае тэксту рэнесанснага летапісца аўтэнтычную вартасць – паводле Плутарха (*De fratr. amor.* 1), спартанскія Дыяскуры шанаваліся ў вобразе дзвюх паралельных бэлек, злучаных двума папярочнікамі (*δόκανα*). Падаецца праўдападобным, што вандальскія дыярхі, *Rhaos & Raptos* («Слуп» і «Калона»), атрымалі свае імёны ад анiканічных ідалаў, шанаваных у Сілезіі Алькаў (*Alków*), культ якіх адбываўся без статуй (nulla simulacra)[108]. Магчыма, што імёны дыяскураў, якіх ушаноўвалі на гары Сленжы[109], *Alcis*, звязаныя з літ. *alkas* 'гара, парослая лесам', 'ахвярнае месца на гары'; *alka* 'ахвяра, ахвярнае месца; ахвярная гара'; лат. *elks* 'ідал' (**alk-/*elk-* 'святая гара, з якой ідзе дым', лац. **ulkos/*ulkā* 'гара, з якой вывяргаецца агонь, вулкан' > *Vulcānus*)[110]. Тацыт, фіксуючы выключна варварскі культ двух слупоў, мог пакінуць без увагі вечны агонь, што ім спадарожнічаў.

Як вынікае з кароткага прагляду крыніц, далёкага ад вычарпання тэмы, грамадскія напружанні, што вынікалі з нястачы, перанаселенасці або палітычных канфліктаў, сістэмна здымаліся шляхам міграцыі часткі папуляцыі, а групы, што пакідалі айкумену, звычайна прыходзілі да дыярхічнага ладу. Як можна меркаваць, вырашальнай для прадстаўленых дзеянняў была рэалізацыя ідэалагічнай матрыцы, згодна з якой дыяскурычныя браты ўвасаблялі дынаміку змен у сэнсе дэстабілізацыі існага дагэтуль грамадска-палітычнага ладу і стварэння новага, што выражаўся зменай тэрыторыі і этнічнага кода, падкрэсленага час ад часу мадыфікацыяй. Пасяленчай стабілізацыі спадарожнічала рэдукцыя дыярхіі да манархіі, пра што сведчыць лёс рымскіх блізнятаў, сыноў Марса, што былі правадырамі групоўкі ваяроў, якая жыла з рабунку (Liv. I 4; App. I 1a, 8) і прыцягвала да сябе ўцекачоў з усёй Італіі (Liv. I 6; I 8).

Асаблівы выпадак – дыярхія вінілаў, што *de facto* была трыярхіяй: абодва правадыры настолькі спадзяваліся на мудрасць сваёй маці ў вырашэнні сумнеўных пытанняў (Paul., HL I 3), што па яе парадзе адхілілі ультыматум колькасна пераважных вандалаў (I 7). На падставе таго факта, што Гамбара паспяхова паклапацілася пра пратэкцыю багіні Фрэі, што давала яе народу перамогу (I 8), можна зрабіць выснову, што *«жанчына з кемным розумам і мудрай парадай»* (I 3) была святаркай[111] багіні, імя якой захавалася ў германскай назве пятніцы (ст.-герм. *friatac*, ст.-анг. *friedeag*, ст.-ісл. *friadagr*)[112]. Немагчыма выключыць, што вінілы прымалі дамінуючы ўплыў Гамбары на вырашальныя працэсы, бо яе пазіцыя ўпісвалася ў міфалагічную схему, вядомую са сведчанняў Мацея з Мехава. Такім чынам, вінільская трыярхія з'яўляецца толькі падварыянтам інстытута дыярхіі.

Сфармуляванай вышэй гіпотэзе пра дыярхію як інстытут, тыповы для фазы пачатковых зменаў, здаецца, пярэчыць прыклад спартанскай дыярхіі, што была выключнай з'явай сярод грэцкіх *poleis*[113]. Паводле саміх спартанцаў (Hdt. VI 52), дыярхія замяніла манархію ў выніку махінацыі каралевы Аргеі, якая паставіла на

пасадзе абодвух сваіх сыноў, Еўрысфена і Прокла. Хаця, паводле бацькі гістарыяграфіі, усе паэты мелі іншае меркаванне наконт паходжання спартанскай дыярхіі, аднак даступныя крыніцы (Paus. III 1,5; Apollodor II 8,2; Plat., *Nomoi* 691d; Xen., *Ages*. 8,7) пагаджаюцца з паходжаннем спартанскіх каралёў ад Еўрысфена і Прокла. Тым не менш, усё ж абуджае сумневы спіс спартанскіх каралёў і назва дынастыі: замест чаканых *Eurysthenidai* і *Proklidai* яны насілі назвы *Agiadai* і *Eurypontidai* (ад Агіса і Еўрыпонта), таму версія Герадота не атрымала прызнання ў сучаснай навуцы. Ніводная з дагэтуль сфармуляваных гіпотэзаў (адна звязвае дыярхію з племяннай арганізацыяй, другая мяркуе пра сінайкізм двух грамадстваў, з якіх кожнае мела свайго караля, яшчэ адна спекулюе, што другі кароль быў уведзены арыстакратыяй з мэтай абмежавання манархавай улады) прымальна не тлумачыць паходжанне спартанскай дыярхіі[114].

Бясспрэчна, фактарам, які стабілізаваў працяглаcць гэтага канфліктагеннага інстытута, быў рэлігійны аспект улады двух каралёў[115], што трэба ўзяць пад увагу пры наступных даследаваннях паходжання спартанскай дыярхіі. З паведамлення Плутарха вынікае, што Дыяскуры ў аніканічным вобразе спрыялі спартанцам у ваенных выправах, напэўна, служачы, як і Ашвіны (RV I 112,1; 112,10; VIII 8,21; VIII 9,13; VIII 35,12; X 131,4-5; X 143,4) і германскія Блізняты, дапамогай і даючы перамогу[116]. Толькі пасля няўдалай вайны з Афінамі (507 да н. э.), калі дайшло да разладу паміж каралямі, было пастаноўлена, што з таго часу толькі адзін кароль будзе кіраваць войскам падчас вайны, а другі застаецца ў сталіцы. Рацыяналізацыі функцыянавання архаічнага ладу спрыяла ўжыванне гэтага самага прынцыпу раздзелу кампетэнцыяў паміж Дыяскурамі (Hdt. V 74-75).

Дадатковая перадумова для ідэнтыфікацыі рэлігійных асноваў спартанскай дыярхіі вынікае з паведамлення Ксенафонта (*Lak.Pol.* XIII 2-3), паводле якога кароль перад паходам прыносіў ахвяру Зеўсу і багам, якія ўшаноўваліся разам з ім, пасля чаго носьбіт агню (*πύρφόρος*) адносіў агонь на мяжу Спарты, каб там кароль паўторна прынёс ахвяры (Зеўсу і Афіне). Толькі пасля паспяховага прынясення абедзвюх ахвяр войска пераходзіла мяжу краю, а перад ім неслі ахвярны агонь. Паколькі на чале войска ішоў кароль (Xen., *Lak. Pol.* XIII 6; Hdt. VI 56,1), *de facto* незгасальны агонь неслі перад ім. Як дадае летапісец, прынясенне ахвяр адбывалася на світанні, або ў пару эпіфаніі Ашвінаў. Ваенныя звычаі спартанцаў адпавядалі персідскім: паколькі пераможны Агонь (*ātar-vereθraγan*) даваў перамогу, агонь неслі на срэбных алтарах на чале войскаў на маршы, напр., Дарыя III (Curt., 3.3.3.3.9; 4.14.24). «Каралеўская слава», названая Плутархам вялікім святлом Мітры (*Alex.* 30,8), пакідаючы ўладароў, напр., Ксеркса (Aisch., *Pers.* 158), асуджала іх на паразу. Ксенафонт (*Kyr.* 8.3.12) успамінае святы Агонь персідскага караля на вялікім целаспальвальным алтары (ἐσχάρα). Сярод багоў, якім маліўся Кір (*Cyrus*), Ксенафонт (*Kyr.* 1.6.1) называе, апрача «Зеўса» (=Ахура Мазда), «Гестыю». У Сардысе (*Sardes*) шах прынёс ахвяру «Гестыі», «Зеўсу» і «ўсім іншым багам» (X., Kyr. 7.5.57). Каралеўскі культ Агню пацвярджае рэльеф над грабніцай Артаксеркса III Оха ў Накшы-Рустам (*Naksz-i Rustam*), што паказвае караля, які стаіць перад алтаром Агню[117]. Культу «Зеўса» і «Гестыі» трымаўся кароль скіфаў Іданфірс (Hdt. IV 127), скіфы прысягалі каралеўскаму вогнішчу, а клятвапарушэнне прыводзіла да хваробы караля (Hdt. IV 68).

Янна Юрэвіч (*Joanna Jurewicz*), якая займаецца расшыфроўкай метафар Рыгведы, сцвярджае, што Агні («Агонь») – гэта ўніверсальны чыннік, што робіць магчымым рух, таму ён прымае ўдзел у касмагоніі, а здабыты на світанні нараджае само світанне, выклікаючы святло золакаў[118]. Гэтую самую ролю ён выконваў, ствараючы прастору для пасялення: *«Агонь, што спусташае зямлю, палаючы наперадзе паходу, мог зрабіцца сінонімам прасторы будучага сусвету, якую ён стварае. Адначасова сусвет гэты ствaрала, вандруючы ў экспансіі, арыйскае грамадства, што падпарадкоўвалася правілам ахвяры. Так, напэўна, з'яўляўся вобраз дынамічнага космасу, скіраванага на ўсход. Арыйскае грамадства, галавой якога быў Агні, становіцца яго целам, сусвет жа становіцца жывой вогненнай істотай»*[119]. Таму без сумневаў Агонь, што вёў спартанскія войскі, быў «жывым агнём», які стварае прастору, а ажыццяўленне кіраўніцтва дыяскурычнымі каралямі натуральна ўпісвалася ў архаічную схему індаеўрапейскай міфалогіі. Такім чынам, спартанскія сведчанні пра махінацыі каралевы Аргеі, пададзеныя Герадотам, а таксама ў пазнейшых крыніцах, маглі адпаведна вынікаць з даволі частай у грэкаў гамерызацыі забытага ўжо паходжання невядомага ў іншых *poleis* ладу, што з'яўляецца скамянелым рэліктам часоў міграцыі спартанцаў: Аргея, такім чынам, магла спачатку быць лакальнай багіняй-маці Дыяскураў, што давала інвестытуру іх зямным адпаведнікам. Петрыфікацыя часовага ладу з часоў міграцыі суправаджалася ўмацаваннем сістэмы акупацыі здабытых тэрыторый і сартавання насельніцтва паводле крытэрыя паходжання. Магчымы таксама іншы варыянт паходжання гэтага інстытута: спартанскія заваёўнікі Лаконіі і Месэніі, стабілізуючы сваю ўладу, як і лангабарды, адмовіліся ад дыярхіі на карысць тыповай для архаічнай Элады манархіі, а Аргея, у клопаце пра будучыню абодвух сыноў, падступна дамаглася аднаўлення папярэдняга ладу, легітымізуючы яго папулярным культам Дыяскураў. Лікург, заўважаючы, што дыярхія з'яўляецца засцеражэннем ад выраджэння манархіі, зрабіў яе складнікам змешанага ладу Спарты.

Назву Спарты (*Σπάρτη*) Тапароў выводзіць ад кораня **spart-*, звязваючы яе паходжанне з раслінай, што выкарыстоўвалася ў пляценні, якая расце на берагах ракі Еўрот (*Eurotas*) (грэцк. *σπάρτος* 'Spartium junceum')[120]. Падобны анамастычны механізм можна знайсці каля вусця Дона, дзе пражывала адно з найбуйнейшых меоцкіх плямёнаў – язаматы (*Μαιωτων γένος Ἰαζαματων*, Anon. (Scymn. Ch.) Perieg. 878), яксаматы (*Ἰαξαμάται ̀ἔθνος*, Ptol., *Geogr.* V 8), іксаматы (*Ἰξομάτας*, Polyaen. Strateg. VIII 55), *Exomatae* (Val. Flacc., *Argon.* VI 146; 569). Іх назву Трубачоў рэканструюе як **ikšu-mat-*, прыводзячы назвы прытока Ганга *Ikṣumatī* і прытока Брахмапутры *Ichāmatī*. Пацвярджэнне для прапанаванага вывядзення ад ст.-інд. *ikṣú-* 'цукровы трыснёг' ён знаходзіць на рымскай карце, што на левым, яксамацкім, беразе Дона змяшчае псеўдаэтнонім *Cannate* (**Cannatae*) 'Трыснёжцы' (лац. *canna* «трыснёг»)[121]. Анамастычны механізм мог знайсці матывацыю ў этыялагічным міфе, падобным да міфа, вядомага з Махабхараты, згодна з якім у вешчуна Гаўтамы нарадзіліся з вязанкі трыснягу блізняты Крыпі і Крыпа (Krypi & Krypa)[122].

Аднак магчыма, што назва Спарты акрэслівала проста мігрантаў, якія акупавалі Лаконію. Такім чынам, у гэтым кантэксце можна інтэрпрэтаваць зафіксаваны Пракопіем з Цэзарэі (псеўда)

этнонім, што акрэсліваў славянаў, што пашыраліся на Балканах: *«Таксама і імя мелі з даўніх часоў толькі склавіны і анты: адных і другіх бо даўней звалі спорамі»* (*De bello Gothico* III 14,29)[123]. З той прычыны, што выснова аўтара загадкавай нататкі (*«мяркую, таму, што запрошаныя, засноўваюць свой край далёка ад радзімы»*) непераканальная, занатаваную ім назву славянаў досыць адвольна зьмяняюць (сербы, спалы, баспоры). Лаўмяньскі, заўважаючы, што панятак рассейвання (*σποράς* 'рассеяны') не быў значэннем слова *σπόρος, σπόροι* 'сяўба, ураджай; нашчадак', адкінуў карэктуры крыніцы, абіраючы прапанаваную Міклошычам і Брукнерам (*Miklosich i Brückner*) этымалогію, што звязвала значэнне са славацк. sporyni 'мноства': *«Славяне гаварылі пра сваё даўняе і сучаснае мноства, размнажэнне; грэц[кі] суразмоўца лічыў, што гэта іх даўняе этн[ічнае] азначэнне – робіць вынік польскі медыявіст – Выпадковым непаразуменнем былі спароджаныя звесткі Пракопія пра С[поры], натуральна, ізаляваныя ў крыніцах»*[124]. Мадыфікуючы трохі думку выбітнага медыявіста, можна дапусціць, што псеўдаэтнонім, які вынікае з непаразумення, мог акрэсліваць статус славянскіх групаў, што пашыраліся, перад іх укараненнем на здабытых абшарах Балканаў. Застаецца шкадаваць, што крыніцы так скупа рэгіструюць імёны ўладароў славянскай гістарычнай эпохі, робячы немагчымай верыфікацыю існавання рэканструяванай мадэлі інстытута дыярхіі.

Падсумоўваючы, можна сцвердзіць, што з аналізу гістарычных крыніц вынікае, што дыярхія, якая рэалізавала ідэалагічную матрыцу, была індаеўрапейскім інстытутам улады, тыповым для фазы дэстабілізацыі грамадска-палітычнага ладу, што абумоўлівала неабходнасць сімвалічнай рэактуалізацыі касмагенезу шляхам здабыцця жыццёвай прасторы і стварэння новай этнапалітычнай адзінкі. Як гіпотэзу, што патрабуе верыфікацыі спецыяльнымі даследаваннямі, трэба трактаваць меркаванне, што атручванні атаясамленай з чарадзейнымі Блізнятамі спарыннёй маглі з'яўляцца прычынай пасіянарнага імпульсу, які Гумілёў тлумачыць ростам абсорбцыі біяхімічнай энергіі з асяроддзя, што вяло да ўзнікнення новых этнічных сістэм.

V

Апошнім звяном аналізу з'яўляюцца варты асаблівай увагі ўдзел Спарыша (рэалізаваны пры пасярэдніцтве розных яго сімвалізацый) у канструкцыі дому і яго месца ў дамавой прасторы. Выключнае значэнне гэтага аналізу вынікае з функцыі дому ў традыцыйным светапоглядзе. Дом, выконваючы ролю цэнтральнага звяна сусвету, гарманізаваў яго гарызантальную і вертыкальную структуры, якія выражаліся ў традыцыйным светапоглядзе пры дапамозе катэгорый полу. Адтуль у сімволіцы дому, першапачаткова аднапакаёвага, заключаны вобраз свету (*imago mundi*) і сямейнага жыцця з характэрным для традыцыйных культур падзелам роляў на мужчынскія і жаночыя, якія адпавядаюць успрыманню космасу як узаемадзеяння мужчынскага і жаночага пачаткаў. Дом паўстае як закрыты абшар, ізаляваны ў прасторы, аднак мікракосмас, абмежаваны сямейным колам, у некаторых важных момантах абрадавага года і сямейнага жыцця (нараджэнне і смерць сямейнікаў)

Скрыжаваныя конскія галовы на франтоне даху традыцыйных дамоў, зямля Мекленбург-Пярэдняя Памеранія, Нямеччына

экстрапалюе, становячыся выявай макракосмасу, прадказваючы, напрыклад, ураджай на будучы год[125]. Вынікае гэта з разумення дому як *imago mundi*: як прастора, сканструяваная згодна з правіламі касмалогіі, дом гарманізуе таксама функцыянаванне хтанічных і ўранічных сіл, што маюць свае дамены ў яго ўнутранай структуры[126]. Рэканструкцыя сімвалічнай прасторавай структуры дому магчымая з апорай на этнаграфічныя назіранні, якія паказваюць, што форма, памеры, унутраны падзел, а таксама размяшчэнне печы і ўваходу ў дом дакладна абумоўленыя культурнай традыцыяй[127]. На выгляд аднародная жыццёвая прастора артыкулявалася, г. зн. дзялілася і ацэньвалася, ствараючы прасторавы лад, дэтэрмінаваны не толькі паводле функцыянальных крытэрыяў, але і паводле імператываў, што вынікаюць з касмаганічнай візіі свету. Прастора дзялілася абстрактнымі лініямі, якія арганізоўвалі людскую экзістэнцыю, з'яўляліся нормай для жыццёвай актыўнасці жыхароў і гасцей і адлюстроўвалі грамадскую герархію ў прасторавай структуры. Ужо закладныя рытуалы спраўлялі адпаведна з герархіяй кутоў дому (святы – пячны – сляпы – дзвярны), якой прытрымліваліся таксама ў абрадах, звязаных з улазінамі[128], што з'яўляліся пачатковай сеткай прасторавай герархіі будучага дому.

Адсутнасць пацверджанага крыніцамі, што апелявалі б да племяннной эпохі, падрабязнага рытуальнага сцэнарыя прынясення славянамі ахвяр, якімі суправаджалася ўзвядзенне дому, вымушае абапірацца на этнаграфічныя звесткі XIX – XX стст., зарэгістраваныя ў розных частках славянскага свету. Археалагічныя звесткі, аднак, ствараюць падставу, каб прызнаць, што сучасныя звычаі працягваюць дахрысціянскую традыцыю. Закладную ахвяру, якой распачыналася будаўніцтва дому, традыцыйна змяшчалі ва ўсходнім куце будучага будынка[129] або распачыналі яе ад усходняга боку, што атаясамліваўся ў традыцыйных культурах не толькі з пачаткам касмічнага цыкла і ўзорнай прасторай Першай Зямлі (рай), а і з пачаткам любога мікракасмічнага цыкла: сутачнага (світанне) і гадавога (вясна). Правіла, што звязвала пачатак дзеянняў з усходам, вынікала, такім чынам, з касмалагічных прынцыпаў. Акт пачынання закладнага рытуалу на ўсходзе вынікаў, такім чынам, з правіла, якога дакладна прытрымліваліся ў традыцыйных грамадствах ва ўсіх дзеяннях, не толькі ў справе арыентавання будынкаў: *«Старыя людзі рабілі ўсё ад усходу; памяшканне замяталі і свяцілі ад парога, за ўсходам, бяліць дом пачыналі ад усходняй сцяны; пры падзеле гаспадаркі старэйшы брат атрымліваў зямлю з усходняга боку»*[130]. Змешчаная ва ўсходнім куце, трактаваным як зыходны пункт стварэння жыццёвай прасторы і сакральны цэнтр будучага дому, закладная ахвяра, напр., з зярнятаў збожжа[131], была сімвалічна эквівалентная зародку сусвету: пар. хецк. *šamanaš*, *šamena*- 'кутны камень, падмурак', *šamanatar* 'падмурак', ад інд-еўр. **sēmen*- 'насенне' (лац. *sēmen*,

царк.-слав. *sěmę*, ням. *samen*)[132]. На расійскіх землях пачатак будаўніцтва хаты суправаджаўся рытуальным пачастункам, на які абавязкова запрашалі людзей, што носяць імёны Іван і Мар'я, што, на думку Байбурына, з'яўляецца перажыткам крэацыйнага міфа пра інцэстуальную пару, чый саюз павінен быў максімалізаваць ураджайнасць і пладаноснасць[133].

Адной з мноства формаў закладнай ахвяры, якія практыкаваліся на польскіх землях, былі асвечаныя на восьмы дзень Божага Цела вянкі са спарыша (*spor*, *por*, *spożyc*) або драсёну (*rdestu*) (*Polygonum aviculare L.*), «*каб быў спор ва ўсім, каб усяго ставала (хапала)*»[134]. Драсён (*Rdest*), назва якога (прасл. **rъdьstь* з **rъděti* 'станавіцца чырвоным, чырванець') паказвае на іржавы колер кветак[135], выкарыстоўваўся ў лячэнні хвароб страваводнай сістэмы, мачавой сістэмы, урэшце пры жаночых хваробах[136], а яго мучністае насенне магло служыць ежай[137]. У абраднасці драсён быў эквівалентны блізнячым каласам: жнеі, выходзячы да *«першага жніва»,* бралі кавалак хлеба і вяночак асвечанага на восьмы дзень Божага Цела «спору», *«каб спор быў у рабоце»*. Пад першы сноп, які складалі ў гумне, гаспадар клаў разам з кавалкам хлеба асвечаны на Божае Цела (на свята Божага Цела) вяночак «(с)пору», «спарыша»: *«Кладу вянок з пору, каб у хлебе быў спор»*[138]. Таксама сімвал насычанасці біякасмічнай энергіяй – колер кветак раслін, што акрэсліваюцца назвай **sporyšь* (галаўня (спарыння), драсён, вярбена, крываўнік)[139], паказвае, што трактуецца ён [спарыш] як субстытут грыба Claviceps purpurea.

«Залатому вуглу», што з'яўляецца пачатковым пунктам крэацыі жыццёвай прасторы, унутры дома адпавядала покуць (бел. покуць, пакуцця, укр. *покут(ць)*), называная ў рускай мове *святой / божий / первый / передний / красный угол,* зарыентаваны на ўсход або поўдзень[140]. Сакральны характар покуці падкрэслівалі яшчэ ў ХХ ст., змяшчаючы там упрыгожаныя вышыванымі ручнікамі іконы, крыж, свечкі, Біблію, велікодныя яйкі, галінкі свянцонай вярбы і зёлак, асвечаных на Тройцу, гаршчок з кашай на *святки.* У яго бок маліліся, скіроўвалі ўзгалоўі ложкаў, на покуці адбываліся рытуальныя бяседы. Падчас заручын *на пасад* садзілі маладых, а ў вясельных песнях маладую сустракаў тут сам Бог. Як месца, звязанае са сферай *sacrum*, покуць служыла герархізацыі сямейнікаў: месца «ў галаве стала», пад святымі абразамі, лічылася самым ганаровым – прызначалася для гаспадара, які саступаў яго толькі духоўнай асобе ці іншаму шанаванаму госцю[141]. Да катэгорыі гасцей з выключным статусам належыць такім чынам залічыць Спарыша, якога запрашалі на покуць у песнях, званых *«спарышовымі»*, якімі суправаджаліся дажынкі: уручаючы *równiankę*[142] (*спарыш*) гаспадару або вянок з уплеценымі падвоенымі каласамі пану, абяцалі Спарышу піва або віно, заклікаючы, каб госць спорыў у гумнах[143]. У Мазовіі той, хто знаходзіў падвоены колас, званы спарышом, насіў яго цэлы дзень з сабою, уважаючы яго за прадвесце асабістага шчасця, а ўвечары затыкаў за святы абраз, што вісеў на покуці[144].

У найвышэйшым пункце дому, сімвалічным *empireum*, г. зн. на вяршыні даху (у славянскіх касмалагічных загадках неба, сонца, месяц і зоркі знаходзяцца непасрэдна на даху)[145], змяшчалі ўздоўж кроквы дэкаратыўныя ражкі, якія называлі таксама тэрмінам *шпарогі* (*szparogi*; дыял. *śparogi*): *«З бакоў шчыта вяліся дзве дошкі, пакладзеныя на драніцах уздоўж кроквы»*[146]. Праўда, лічыцца, што польск. *szparog* (звычайна польск. 'канцы крайніх кроквaў, перакрыжаваныя ўверсе даху, часта дэкаратыўныя') працягвае праобраз **čьparogъ* ('тое, што служыць для дзяўбання; пазногаць, кіпцюр', пар. **čьparъ* 'пазногаць, кіпцюр')[147], аднак на падставе таго факта, што тэрмін *szparogi* сустракаецца на Варміі[148], належыць зрабіць выснову, што найбольш матываваным ёсць злучэнне яго з літ. *spãras* 'кроква, бэлька, што падтрымлівае столь, падпорка, кранштэйн', г. зн. з тэрмінам, які Тапароў выводзіць ад кораня **spart-*, што ўзнаўляе значэнні мноства і сілы, якая выклікае ўраджай, празмернасць вітальных сіл, што спараджае прырост фізічнай масы (пар. літ. *spartùs* 'багаты, ураджайны; хуткі, прыткі, жвавы, энергічны, інтэнсіўны')[149]. Сумненняў не выклікае сувязь кроквы са шпарогамі, якія з'яўляюцца прадаўжэннем нахіленых бэлек, што падтрымліваюць покрыва даху, а інтрыгоўная полісемія тэрміна *spãras* вынікае, напэўна, з факта, што гэтае самае значэнне сімвалічна надавалі розным элементам канструкцыі, што апелявалі да ўзору дрэва свету, што можна прасачыць на прыкладзе асабліва моцных сувязяў дому з канём.

У касмалогіях індаеўрапейскіх народаў традыцыйна звязвалі *arbor mundi* з вобразам каня – найбольш яскравым прыкладам з'яўляецца індыйскі ахвярны слуп з прывязаным канём, ст.-інд. *aśvayūpa* 'конскі слуп' або 'конь-слуп' (пар. ст.-інд. *aśva-* 'конь'), што належыць Ашвінам, якія з'яўляюцца на світанні падчас распалення ахвярнага агню і якія ўяўляліся ў выглядзе пары аргамакаў, – блізнячым боствам, што «маюць коней» або якія «кіруюць коньмі»[150]. Без цяжкасці можна адшукаць яго адпаведнікі ў рускім фальклоры: Ярылу саджалі на белага каня, прывязанага да слупа[151], а ў купальскім агні спальвалі конскі чэрап, насаджаны на слуп, вакол якога распальваўся агонь[152]. На падабенства польскага рытуалу і тыповага для ашвамедхі матыву дэкапітацыі каня паказаў Іваноў, заўважаючы таксама, што ва ўсходніх славянаў захаваліся археалагічныя і моўныя сляды закладных ахвяраў, што складаліся з коней, прычым асаблівая роля ў ахвярным рытуале адводзілася конскім галовам[153]. На польскіх землях закладныя ахвяры з чарапоў або цэлых конскіх шкілетаў былі знойдзеныя напр. у Біскупіне (VIII / IX ст.), Гданьску (XI – XIII ст.), Пултуску (XII ст.), Сантоку (XII – XIII ст.), Чэрску (XI ст.), Калішы (XI ст.), Аполе (Аполі) (XI – XIII ст.), Астрове Лядніцкім (XI – XIII ст.), Воліне (XI ст.), Шчэціне (XIII ст.)[154]. Конскі чэрап як закладная ахвяра знойдзены пад парэшткамі меркаванай паганскай святыні ва Уроцлаве, датаванай XI ст.[155]; яшчэ ў 40-я гады XIII ст. пры будаўніцтве мураванай рэзідэнцыі ў кастэлянскім горадзе Ракітна была прынесеная ахвяра з конскай галавы, якая была закапаная ў паўночна-ўсходнім куце. Ахвяра суправаджалася трапезай, на што ўказваюць рэшткі вогнішча, касцей звяроў, нажа і посуду на дне рова[156]. «Канём» ці «конскім слупам» называюць на Беларусі пячны слуп, што калісьці быў цэнтральнай апорай даху, з'яўляючыся адначасова мяжой паміж жаночай і мужчынскай часткамі дому[157]. Магчыма таксама, што форму каня надавалі пярэдняй частцы бервяна, якое ўкладалі ў шчыліну, якую ўтваралі злучаныя ўверсе два схілы, каб сціскаліся канцы даху[158]. Калі гэтая гіпотэза Байбурына трапная, то, напэўна, рэліктам гэтага звычаю было аздабленне вяршыні даху выявай адзіночнай конскай галавы[159]. Пацвярджэннем гіпотэзы Байбурына, што дом, які нейкім чынам вырастае з закапанай у зямлі конскай галавы і ўвенчаны вычасанай конскай галавой (галовамі), быў аламорфам касмічнага дрэва[160], з'яўляецца дака-

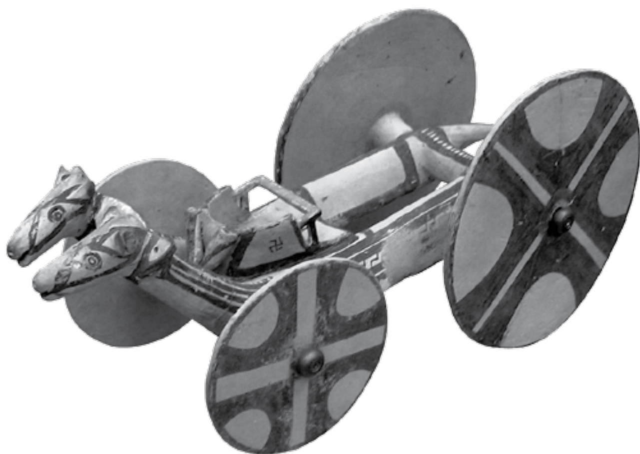
рымскі звычай прыбівання галавы прынесенага ў ахвяру белага каня на высокую жэрдку або вяршыню дому[161].

Часцей за адзіночную конскую галаву ў балта-славянскай народнай архітэктуры вяршыні дахаў аздабляліся шпарогамі, што набывалі форму стылізаваных перакрыжаваных конскіх галоваў[162]. Гэтага тыпу аздабленні дахаў выступалі калісьці ад Ангельшчыны на захадзе праз Нідэрланды, нямецкія, польскія, балтыйскія землі да Ноўгарада на ўсходзе і ад Аўстрыі ды Швейцарыі на поўдні аж да Скандынавіі на поўначы[163]. Без сумнення яны сімвалізавалі Блізнятаў, што былі дакладна звязаныя з коньмі, – *Aśvinā* азначае 'ўладальнікі коней; звязаныя з коньмі'; эпітэтам «конскія» акрэслівалі іх латышскіх адпаведнікаў (*Dieva dēļi*)[164]; у сваю чаргу Дыяскурам належала найменне *Λευκοπώλω* 'які едзе на белых жарабцах' (Pindar, Pyth. I 66), у сувязі з чым спартанскіх каралёў называлі «ўладарамі белых коней»[165].

Часам паміж конскімі галовамі або нават фігурамі коней уздымалася стылізаванае дрэва жыцця, што калі-нікалі выступала адно, магчыма, саступаючы месца стылізаванай жаночай постаці[166]. Тыповая для ўсходнеславянскіх вышыванак іканаграфічная схема была вядомая розным індаеўрапейскім народам[167]: для наддунайскага абшару, населенага фракійцамі, тыповай з'яўляецца выява жаночай фігуры, што стаіць паміж парай наезнікаў і корміць іх коней[168]; у Скіфіі ўшаноўвалася багіня, якую паказвалі паміж двума аленямі, павернутымі галовамі ў супрацьлеглыя бакі; у сваю чаргу сарматам прыпісваюць культ багіні, аточанай двума коньмі[169]. Гэтакі ж іканаграфічны тып вядомы з барэльефа з лікійскага Тэлмеса: два конныя мужчыны, геральдычна павернутыя адзін да аднаго, раздзеленыя постаццю жанчыны, што стаіць на пастаменце[170]. У Кашубіі і Мазовіі шпарогі звычайна атачалі з бакоў аніканічныя ўяўленні *axis mundi*, што набывалі форму крыжа або слупка[171], аднак часцей г. зв. «паздур»[172] (у форме крыжа, мяча, дзіды, абточанага або разнога слупка, піраміды, конуса, востраканцовага цыліндра, кеглі, часам аздобленай сцяжком[173]) выступаў без шпарогаў[174]. Як вынікае з аналізу сармацкай іканаграфіі, атачоную парай коней багіню часам замяшчаў невялікі выступ ці скіраваны вяршыняй уверх трохкутнік[175], што сімвалізаваў вогненнае полымя[176], або набрынялую, кропкава сканцэнтраваную энергію «жывога агню».

На сярэднеазіяцкіх петрогліфах паміж выявамі двух коней відаць знак, падобны формай да літары **Ж**[177], што лічыўся

Тэракотавая мадэль павозкі з двума коньмі, знойдзена ў пахаванні, Нола (Італія), 750 – 600 гг. да н. э.



звычайна салярным[178] ці грамавым знакам[179]. Рыбакоў звяртае ўвагу на стылізаваныя ў сярэднявечным рускім мастацтве расліны ў форме літары **Ж**, якая ў славянскім алфавіце называецца *«živite»* і якую Рыбакоў інтэрпрэтаваў як імператыў *живите! або пусть всё живёт!*[180] Першапачатковае значэнне прасл. **žiznь* (царк.-слав. 'жыццё', старапольск. 'ураджайнасць, урадлівасць', ст.-чэшск. 'жыццё; ураджай, дастатак; задавальненне', ст.-руск. 'жыццё, сродкі да жыцця, ажыўленне') Вайтыла-Свяжоўская рэканструюе як 'быццё жывым, ажыўленым, у сэнсе руху'[181], што сугучна лічбавым спекуляцыям Філалая (шасцёрка сімвалізуе жыццё)[182], якія тлумачаць колькасць промняў. Аналізаваны сімвал з'яўляўся ў закладным рытуале, у выглядзе велікоднага калача (*паска*), што выпякаўся ў форме шасціканцовай зоркі[183]. Паўторна яго дэманстравалі ў выглядзе фарбаванай у чырвоны колер (Кракаўскае ваяводства) шасціпраменнай разеткі або зоркі ў колцы ўкапанай пасярэдзіне тоўстай бэлькі (польск. sosręb, siostrzan, бел., укр. сволок), што падтрымлівала столь з бярвёнаў[184]. Яе ўсталяванне, якое завяршала будову сцен, суправаджалася рытуальным святкаваннем, пасля якога конна выязджалі спяваць, каб уся вёска даведалася, што будаўніцтва дасягнула кульмінацыйнай стадыі[185]. Руская назва стропавай бэлькі, *матица*, належыць да групы выразаў, што паходзяць ад *мат*' (матка, материнка і да т. п.), якія акрэсліваюць 'маці, матку', 'матку, лона', 'крыніцу', 'месца нараджэння, паходжання', 'корань', 'нутро', 'сродак', 'асцюк', 'бэльку', 'аснову', 'пень дрэва', 'штосьці галоўнае' і да т. п.[186] Стропавая бэлька з выгравіраваным у яе сярэдзіне знакам сімвалізавала, такім чынам, цэнтр крэацыі Сусвету, які ўспрымаўся як жаночы, таму з поступам алфавітызацыі яна зрабілася месцам, на якім увекавечвалі год і дзень збудавання дому (=Мікракосмасу), або прозвішча заснавальніка (=Мікракрэатара), а таксама дэманстравалі прывязанне да рэлігіі пры дапамозе апастрофы ці Крыжа Святога (*arbor mundi*)[187]. Знак, падобны да літары **Ж**, часам выконваў ролю паздура, у сваю чаргу шасціканцовая зорка з'яўлялася цэнтральнай часткай літоўскага паздура, увенчанага выявай Блізнятаў, што атачаюць Крыж (*arbor mundi*), на якім сядзіць певень. З прычыны таго, што ў Славакіі певень аздабляў галаву жаночага торса з узнятымі рукамі[188], можна прыйсці да высновы, што касмаграма, якая набывае форму гексапетальнай зоркі, была эквівалентам багіні («Гестыя»), якую ў партыкулярных індаеўрапейскіх традыцыях называлі рознымі тэонімамі.

На польскіх землях фігуркай пеўня ўвенчвалі паздур[189], што быў рэдукаваным варыянтам гэтак жа аздобленага абрадавага слупа, які ўзводзіўся ў перыяд ад Вялікадня да св. Яна Хрысціцеля[190]. Шпарогі ў выглядзе пеўняў ці жураваў або іншых птушак, якіх цяжка ідэнтыфікаваць[191], адпавядалі парным птушкам, што суправаджалі балканскую Багіню[192]. У сінкрэтычным рускім кульце куры звязваліся ў асноўным з псеўдадыяскурычнымі «курынымі багамі» – у дзень святых Кузьмы і Дзям'яна (1/14 XI) святары маліліся за курэй і акраплялі святой вадой куратнікі, а ў гонар святых ладзіўся спецыяльны стол. Абодвум святым калісьці прысвячаліся пучкі нязжатых каласоў, якія пакідалі на полі пасля жніва[193], якія на польскіх землях называлі «перапёлкай» (*przepiórką*) (прасл. **perpera, *perperica* 'від палявой курыцы'), а ва ўсходніх славянаў «барадой». Яе зжацце суправаджалася песняй: *«Ты Пречистая мать, ходи бороду обжинать / Своей правою рукой, золотым своим серпом!»* Калісьці сноп, зжаты

Бронзавая арнаментаваная падвеска з парнымі спіралямі, Віксхаўзэн (Нямеччына), 1550 – 1200 гг. да н. э.

з «барады», называлі «спарыннёй» і ў форме антрапамарфічнай лялькі, апранутай, «як баба», прыносілі яго гаспадару. Падчас рытуальнай вячэры «спарыння» стаяла ў «чырвоным куце», побач з гаспадаром. Пасля бяседы распачыналіся песні і танцы, падчас якіх жнеі скакалі са спарыннёй у руках. На наступны дзень сноп аддавалі курам або заносілі ў асець, дзе ў снапах было складзенае збожжа[194].

Поўная ідэаграма тройцы ў выглядзе слупка з пеўнікам, што ўзносіўся паміж птушкамі, рагамі або конскімі галовамі (Курпы)[195], нагадвае ўжываныя кельтамі і германцамі баявыя штандары, што ўвенчваліся рагамі і фігуркай пеўня (I – III стст.)[196] і з'ўляліся копіямі сусветнага дрэва (пар. RV III 8,10)[197]. Алені паперамення з конямі і птушкамі парамі атачаюць стылізаванае касмічнае дрэва ў паўночнарасійскіх вышыванках[198], а ў народнай архітэктуры гэтую ідэю выражалі пры дапамозе шпарогаў, што выраблялiся ў выглядзе казліных галоваў або рагоў, якія дублявалі закладныя ахвяры, – у раннім сярэднявеччы на польскіх землях з гэтай мэтай ужываліся туравыя, быдлячыя, аленевыя і казіныя рогі[199]. Рэдукцыя рагатага звера да пары рагоў (i.-e. **k'er-* 'рог, галава; узвышша, верхавіна' > лац. *cervus*, валійск. *carw*, корнуэльск. *carow* 'алень', лац. *cornu*, ст.-ірл. *wal. corn*, ст.-верх.-ням. *Horn* 'рог') паказвае, што па сутнасці мелася на ўвазе сімвалізацыя дынамізму біякасмічнай энергіі[200]. Падобную сімвалічную ролю выконвалі, напэўна, шпарогі ў выглядзе дзюбаў, сякер або ўрэшце сабачых галоваў[201], што знаходзяць адпаведнасць сярод закладных ахвяр з Аполе (XI/XII ст.)[202].

Да думкі пра перфарацыйны аспект біякасмічнай энергіі падштурхоўваюць звесткі, паводле якіх шпарогі мусілі сімвалізаваць герояў. У Шлезвіку-Гальштэйне і Ніжняй Саксоніі шпарогі называлі «конскімі» імёнамі *Hengst* і *Hors* (XIX ст.), што належалі англасаксонскім заваёўнікам Брытаніі[203]. На Лужыччыне шпарогі называлі *рэйтар* (*rajtaṛ*) 'наезнік, рыцар'[204], без бачнай сувязі з формай. Напэўна, у назве захавалася памяць пра вайсковыя паўнамоцтвы палабскіх дыяскураў, чыіх сінкрэтычных адпаведнікаў дазваляе ідэнтыфікаваць антыкаталіцкі памфлет XVI ст.: *«Jerzy z Marcinem w Niemcech sławni rajterowie. Oba na koniech z mieczmi srodzy każdej głowie» («Ежы з Марцінам у Нямеччыне слаўныя рэйтары. Абодва конныя з мячамі грозныя кожнай галаве [усім страшныя]»)*[205]. Абодва святыя вызначаюць пачатак і канец землеробча-жывёлагадоўчага года (адпаведна: св. Ежы 23 красавіка і св. Марцін 11 лістапада)[206], з'яўляючыся гіпастазамі дынамічнага аператара трансфармацыі (пар. літ. *spartus* 'багаты, ураджайны; хуткі, спрытны, жвавы, энергічны, інтэнсіўны'), што пачынае і завяршае любыя жыццёвыя працэсы (параўн. латышскае вераванне, паводле якога знаходка падвоенага коласа з'яўляецца прадвесцем альбо жаніцьбы, альбо пахавання[207]).

У грэцкай іканаграфіі гэтую камплементарную апазіцыю выражалі Дыяскуры, з якіх адзін сядлаў белага, а другі – чорнага жарабца[208]; у праваслаўна-рускай традыцыі ім адпавядалі псеўдаблізнячыя святыя Флор і Лаўр, апекуны коней і скаціны: з левага боку іконы змяшчалі Флора на чорным кані, а з правага – Лаўра на сівым[209]. Гэтае адрозненне, што з'яўляецца ў славянаў (**bělь bogъ & *čṛnь bogъ*)[210], ёсць ключом да разумення матывацыі выбару жарабца для ахвяры ў ведыйскіх (*aśvamedha*) і рымскіх абрадах у гонар Марса – у абодвух выпадках для ахвяры прызначаўся правы конь з запрэжкі, якая перамагала ў спаборніцтвах. Права на прынясенне ў ахвяру каня ў Індыі меў кароль-пераможца, які імкнуўся да перавагі над іншымі ўладарамі; дзякуючы Плутарху (*Quest. Rom.* 97) і Фесту (*Festus*) (P. 195-196) вядома, што рымляне забівалі каня для Марса[211]. Паводле Герадота (IV 59), у скіфаў «статуі, алтары і святыні не належыць (...) ставіць ніякаму богу, апрача Арэса» (*interpretatio Graeca*), для якога забівалі «штогадовыя ахвяры з быдла і коней». Фракійцы, паводле Герадота (V 7), «з багоў ушаноўваюць толькі Арэса, Дыяніса і Артэміду», напэўна, такім чынам Спартак[212], чыю сілу (ці ўласцівасць, кадаваную пры дапамозе кораня **spart-*) падкрэсліваe Плутарх (Crass. 8,3), прабіўшы каня мячом перад бітвай з Красам (11, 8-9), прынёс яго ў ахвяру ўзгаданаму Герадотам фракійскаму «Арэсу». «Марсу», якім апекавалася Фракія (Verg., *Aen.* III 13-14), дакладна адпавядаў г. зв. Фракійскі Вершнік, вядомы як *Ἥρως*, *Ἧρος*, *Heros*. Дэчаў рэканструюе фракійскую форму тэоніма як **ierus*, **iaros*[213], што дазваляе прызнаць Фракійскага Вершніка адпаведнікам апранутага ў белае Ярылы на сівым кані (руск. *Ярила*, *Ярило*, бел. *Ярыла*, старахарв. *Jarilo*); пар. галоўным чынам формы *`Ηρων*/*Heron*/ *Eron* і *Jarun*. Палабскім адпаведнікам Ярылы з'яўляецца Яравіт з залатым шчытом (*Gerovit*, *Herovit*; Ebo III 8; Herbord III 6), якога Гербард (*Herbord*) (III 6) ідэнтыфікаваў з Марсам (*qui lingua latina Mars dicitur*). У Літве, Латвіі і Беларусі «вялікаму богу Ладзе» прыносілі ахвяры з белых пеўняў[214].

Беручы пад увагу, што *aśvamedha* адбывалася звычайна вясной, а рымляне забівалі для Марса каня ў кастрычніку (*equus october*), належыць прызнаць, што два разы ў год адзначалася свята боства, якому прысвячаўся белы/правы конь, як на Русі рашэннем Яраслава Мудрага дзень яго святога заступніка *Георгия Победоносца* адзначалі 23 красавіка (6 траўня), а таксама 3 (16) лістапада[215]. У народных уяўленнях св. Юр'я сядлаў сівога ці залатога верхавога каня[216]. Як падаецца, св. Марцін, які сядлае белага каня і ў гонар якога ў вігілію 11 лістапада на германскіх землях палілі вогнішчы (XIX ст.), а польскі народ з яго выявай абыходзіў палаючыя будынкі, каб абмежаваць ахоп агню, быў сінкрэтычнай гіпастазай асенняга Марса[217]. Абодва святыя, гэтак жа як іх дахрысціянскі адпаведнік, вызначалі пачатак і канец землеробча-жывёлагадоўчага сезона[218].

Тое, што левае, з'яўляецца квінтэсэнцыяй іншасветаў паводле прынцыпу адварочвання, няправільнасці, анамаліі,

асіметрыі[219]. Чорнага/левага Блізнюка замяніў такім чынам св. Мікалай, якога ўшаноўвалі 9 траўня і 6 снежня і які лічыўся гіпастазай славянскага Вялеса~Воласа (**wel-*), бога скаціны і багацця (**wel-*), а таксама ніжняга свету памерлых і смерці (**wel-*)[220]. У Польшчы яго культ засланіў св. Станіслаў, чые святы прыпадаюць на 8 траўня і 27 верасня; у Сольцы ладзяць паяднаныя ўрачыстасці ў гонар абодвух святых 8–9 траўня[221].

Храматычная характарыстыка псеўдадыяскурычных святых («белы : чорны»), такім чынам, дакладна накладваецца на міфалагічную апазіцыю, якая выяўляецца ў гарызантальнай плоскасці («правы : левы»), што ў традыцыйных культурах перакладалася на апазіцыю руху «наперад : назад». У вертыкальнай плоскасці рух «управа», або «за сонцам» ёсць рухам уступным («уверх»), што служыць павелічэнню, развіццю і размнажэнню, а «ўлева» («супраць сонца») ёсць рухам зыходзячым («уніз»), што вядзе да памяншэння, саступання, страты[222]. На сувязь балта-славянскіх Блізнятаў з ратацыйным рухам паказвае семантыка інд.-еўр. кораня **sper-* 'круціць, свідраваць, вярцець, плесці' (пар. тах. А. *spārtw-* 'скручваць, выгінаць, звіваць', тах. В. *spārtt-*, *sport(t)-*, *spyārt-*, **spärt(t)-* 'абарочвацца, круціцца'). Рытуал прынясення ахвяр з палонных у гонар скіфскага «Арэса» суадносіў правы бок з рухам «уверх»: «усім мужам, якіх заразаюць, адсякаюць правае плячо разам з рукой і падкідаюць у паветра». Карэляцыя каардынатаў «белы / правы / управа» відаць у вядомым на германскіх землях звычаі абмежавання пажару, або знішчальнага агню: вершнік на белым кані падчас пажару мусіў тройчы з хуткасцю ветру абвесці як мага меншае кола вакол палаючых будынкаў[223].

Павернутыя ў процілеглыя бакі шпарогі, часам фарбаваныя ў белы (=жоўты, чырвоны) і чорны колеры[224], такім чынам, кадуюць ідэю стварэння свету пры дапамозе пераменнай энергіі: «перамену называе [Геракліт] дарогай уверх і ўніз; дзякуючы ёй паўстае свет» (D.L. IX 1, 9). Ужываны для тлумачэння гэтай ідэі дубляваны сімвал каня падкрэсліваў дынамізм гэтага руху паміж крайнімі пунктамі космасу (зеніт і надзір), а шпарогі, зрэдукаваныя да сімвалічнай функцыі перфаратараў, падкрэслівалі сілу дзеяння біякасмічнай энергіі. Падсумоўваючы, шпарогі, што сімвалізуюць гармонію (успрыманую як сіметрыя, мера і адпаведная прапорцыя), з'яўляліся ідэаграмай структуры рэчаіснасці, якая разумелася як узаемадзеянне пар супрацьлегласцяў, што ўтвараюць сукупнасць паасобных існасцяў фенаменальнага свету.

Ідэю зыходзячай і нарастаючай энергіі можна адшукаць у індыйскай касмалогіі, што вылучае два варыянты касмічнага дрэва: (1) дрэва, што рэпрэзентуе жаночы пачатак, якое ўрастае ў сярэдзіну першабытных водаў, а кронай сягае неба, а таксама (2) дрэва, што рэпрэзентуе мужчынскую прыроду бога Агню (Агні) з карэннем у небе і галінамі, скіраванымі ўніз (*aśvattha*)[225]. Перавернутае дрэва *aśvattha* прысвечанае Брыхаспаці-Ёвішу[226], а ахвярны слуп *yūpa* атаясамліваўся з громам[227]. З грэцк. *τύνδαρος* 'гром' (пар. лац. *tundo* 'б'ю, удараю') звязваецца іншае найменне Дыяскураў, Тындарыды (*Tindaridai*)[228]. Балцкія Блізняты лічыліся

Традыцыйны беларускі гаршчок-спарыш

сынамі Пяркуна[229], якога Ян Длугаш[230] атаясамліваў з Ёвішам (*Jowisz*). Характэрна, што ў віленскім культавым цэнтры на месцы культу паганскай трыяды Ягайла *«закладвае і будуе ў горадзе Вільні кафедру ў гонар Святой Тройцы (...) А вялікі алтар змясціў у месцы, дзе палаў агонь, які фальшыва лічылі вечным, каб паганская памылка зрабілася для ўсіх больш відочнай»*[231]. Пра святы агонь успамінаў ужо Пётр Дусбург (*Cronica terre Prussie* III 5) і яшчэ ў XV ст. Геранім з Прагі знайшоў у Вялікім княстве Літоўскім народ, *«які ўшаноўваў агонь і несмяротным яго называў. Святары без перапынку падтрымлівалі гэты агонь»*[232]. Без сумненняў неўміручы агонь Пяркуна адпавядаў цэнтральнаму агню піфагарэйцаў, вядома, называнаму «домам Зеўса» (Filolaos, fr. 16)[233], або яго «вартаўнічай вышкай» (Arist., De caelo II 293 a-b). Паводле Геракліта, *«свету гэтага, аднолькавага для ўсяго, не стварыў ані бог, ані чалавек, а быў ён заўсёды і ёсць: будзе вечна жывым яго агнём, які перыядычна разгараецца і загасае»*[234]. У балта-славянскай народнай архітэктуры сімвалам гэтага энергетычнага цэнтра космасу быў, напэўна, паздур, які набываў форму «зоркі» або «сонца» (Мазуры, Галіцыя)[235]. Славянскім адпаведнікам балцкага «Іллі» быў, вядома, Пярун (*Perkonos, si ests Perunъ*)[236], *«у гонар якога дубовы агонь, што клічуць вечным, святары (...) палілі»*[237]. Мазурскі паздур у форме дубовага ліста[238], безумоўна, быў стылізаваным рэліктам культу дуба Пяркуна-Перуна, уладара багоў, якога на Мазурах сімвалізаваў паздур у выглядзе кароны[239].

Як вынікае з пераказу Грунаў (II 3), Пяркунасу спадарожнічала пара Блізнятаў (*Der götthin woren 3, Patollo, Patrimpo, Perkuno, die stunden in einer eichen, dy 6 elen dicke war*)[240], якія ўшаноўваліся, як можна зрабіць выснову з паведамленняў Стрыйкоўскага, у выглядзе гадаў[241]. Шпарогам у выглядзе вужоў[242] адпавядалі дыяскурычныя вужы ў далонях балканскай Багіні[243]. У беларускім сінкрэтызме месца Блізнятаў занялі хрысціянскія псеўдадыяскуры святыя Пётр і Павел, якіх паданне суадносіць з Ладай, якую Мацей з Мехава (*Chron. Polon.* II 2) лічыў маці Блізнятаў: віленскі касцёл абодвух святых вырашана было збудаваць на месцы святыні багіні Лады, адтуль і захаваўся звычай ядзення сыру 29 чэрвеня[244]. Тыя самыя святыя ў беларускай песні ўтвараюць псеўдатройцу з Іллём (пар. з апастрофай *Pietre, Pawle, svjatyj Ilje*)[245], які ў праваслаўным сінкрэтызме замяніў Перуна. Сінкрэтычная псеўдатройца складзеная са святых Юр'і, Пятра ды Іллі, якія па чарзе клапаціліся пра вегетацыю збожжа[246].

Індыйскі бог Агню, Агні, днём становіцца Мітрай, а ноччу – Варунай (AV 13,3,13), якія атаясамліваліся адпаведна з усходам і раніцай ды заходам і вечарам. Абодва багі, якія лічыліся адпаведна малодшым і старэйшым, з'яўляюцца праявамі Агню (RV V 3,1). Нягледзячы на падкрэсліванні супрацьлегласцяў, якія раздзяляюць абодвух багоў (Мітры прыносілі белыя або чырвоныя ахвяры, Варуне – чорныя), іх часта клікалі разам, ужываючы падвойную назву *Mitrāvaruṇā*[247], якая адпавядае асецінскаму зрашчэнню *Fælværa* ('Флор & Лаўр')[248]. У арфіцкіх містычных гімнах Зеўс, што лічыўся громаўладным каралём, называецца «сілай нязгаснага агню», а таксама атаясамліваецца з сонцам і месяцам (Арыст., *De mundo* 401a-b) – сваімі паплечнікамі. Без сумнення, германцы ў I ст. да н. э. прызнавалі тую ж тройцу, што індаарыі, паколькі, на думку Цэзара (*De bel.* gal. VI 21), ушаноўвалі Вулкан (=Агонь), а таксама Сонца і Месяц[249]. Напэўна, падобныя спрашчэнні здзейсніў рускі кампілятар XIII ст., які сцвярджаў, што *Solnce carь synь Svarogovъ* (*Ипатьевская летопись*, г. 6622)[250], і Страбон (XI 1,6), паводле якога масагеты павінны былі па-боску ўшаноўваць сонца, прыносячы яму ахвяры з коней[251]. Як можна здагадацца, масагеты ўшаноўвалі салярнага Мітру, якога гараскоп Антыёха I (61 г. да н. э.) з Німруд Даг у Кападоцкай Камагене атаясамліваў з Геліясам[252]. У персідскіх цэнтрах культу Мітры, што называліся мітрэюмамі, палаў вечны агонь, а званні апекуноў агню належалі персідскім уладарам, што часта насілі тэафарычныя імёны з частачкай Мітра[253]. Герадот (III 7) атаясаміў Мітру з Афрадытай і арабскай Алітай (Alita; Al-Lat), якая лічылася багіняй сонца і планеты Венеры, «маці багоў»[254], што, беручы пад увагу ваяўнічы характар Мітры, дазваляе распазнаць у ім адпаведніка балта-славянскага «Марса», што выступаў у пары са сваёй сястрой. Іранскаму Мітру спадарожнічала звязаная з планетай Венерай Анахіта (*Anahita*; = «Гестыя»), багіня водаў і плоднасці, у гонар якой падтрымлівалі святы агонь у яе святынях[255].

У навязанай саксам формуле вырачэння роднай веры з'яўляецца тройца, што складаецца з громаўладнага Тора (*Thunar*), Вотана (*Uuoten*), а таксама Сакснота («таварыш саксаў»), якога Думезіль атаясамлівае з Фрэем, што вылучаецца як *folkvaldi* 'гаспадар народа, абшчыны' (*Skirnismal* 3). Як сцвярджае Сноры (*Snorri*) (*Ynglingasaga* 10), Фрэй карыстаўся асаблівай пашанай у народа, бо забяспечваў мір і добры ўраджай[256]. Гэтай самай тройцы скандынавы ўзносілі хвалу ў сталічнай Упсале (*Uppsal*) (Adam z Bremy, IV 26), што ўзвышалася на стыку трох краёў, з якіх складалася Упландыя. Громаўладнага Тора, якога летапісец ідэнтыфікаваў з Ёмісам, лічылі гаспадаром паветра, рэк, дажджоў і вятроў, ад яго чакалі добрага надвор'я і ўраджаю. Ад Вотана (=Одзіна), што кіраваў войнамі, якога Адам палічыў адпаведнікам Марса, ваяры чакалі дару мужнасці, а фалічны Фрыка (*Fricco*; =Фрэй) мусіў апекаваць мір і сферу пладавітасці. Дакладная ідэнтыфікацыя Вотана немагчымая: паводле Паўла Дыякана (HL I 9), *«Вотан (...) ёсць адпаведнікам Меркурыя ў Рымлянаў»*; пар. таксама назвы серады – лац. *dies Mercuri*, фр. *mercredi*, ст.-анг. *Wodnesdeag*, анг. *wednesday*, гальск. *Woensdag*, ст.-ісл. *Odinsdagr*[257]. З'ява замяшчальнасці ідэнтыфікацыі з Марсам і Меркурыем характарызуе паслядоўнікаў кельцкага Ёвіша (*Taranis*): Есуса (=Меркурый) і Тэўтата (=Марс)[258]. У згаданым вышэй гараскопе Мітра, што меў выразныя рысы Марса, атаясамліваўся з Меркурыем, а іранскім адпаведнікам Арэса аўтар гараскопу палічыў Артагнеса (*Vərəθraγna-*) . У склад умбрыйскай трыяды з Ігувінэ (*Iguwine*), апрача Юпітэра (*Juu-*) уваходзіў Марс (*Mart-*) і з іншых крыніц невядомы бог *Vofion(o)-*[260].

З Торам, Вотанам і Фрэем летапісец XII ст. Ардэрык Віталь (IV, *ad an.* 1069) атаясамліваў тройцу багоў, якую ўшаноўвалі палабскія славяне ў Радагошчы[261]. У сядзібе славянскага князя Ругіі, Гардзьцы (*Gardźcu*), стаяў дубовы ідал бога вайны Ругевіта (*hoc numen proinde ac Martis viribus preditum bellis preesse crediderant*), якому спадарожнічалі два бажкі – Парэвіт і Парэнут (Saxo XIV 39, 38-41). У XVIII ст. Хрыстыян Кнаўтэ сцвярджаў, што Парэвіта славяне ўшаноўвалі як боства параможнай вайны, а да Парэнута звярталіся, калі заключалі шлюбны саюз, з просьбай аб здароўі і шчасці для зачатых дзяцей[262]. З прычыны дамінацыі на Ругіі святароў Святавіта з Арконы, князь, каб узмацніць

сваю палітычную пазіцыю, напэўна, папулярызаваў культ свайго боскага *alter ego* (названы Саксам прыватным)[263], апавіты вобразам чароўных Блізнятаў. З іншых крыніц вядома, што дыяскурычная прысутнасць дадавала пышнасці ўлады: Калігула паказваўся людзям *inter duos fratres*, а Караля суправаджалі скарбнік Амік (*Amikus*) і сенешаль Амелій (*Amelius*)[264].

Сувязь паміж балта-славянскім Грымотнікам і яго дыяскурычнымі паплечнікамі найлепш перадае арфійская дэфініцыя фракійскай трыяды (*interpretatio Graeca*): «Адным ёсць Зеўс і Аід (Гадэс; *Hades*), і Дыяніс – адзін бог жыве ва ўсіх»[265]. Пад імем Аіда (Гадэса) крыецца бясспрэчна чорны/левы Блізнюк, а сексуальны пачатак Дыяніса, напэўна, вырашыў атаясамлівацца з белым/правым Блізнюком: фалічны Дыяніс – гэта *puer*, але можна яго зблытаць з *virgo* (Ov., Met. IV 18-20)[266], а Ярылу, чый фалізм празмерна падкрэсліваюць[267], калісьці выяўляла пераапранутая ў хлопца дзяўчына[268]. Ва ўсходнеславянскіх абрадавых песнях Ярылу замяшчае каза або казёл (пар. серб.-харв. *järac* 'казёл', *järe* 'козлік'), а сувязь казла з фаласам лёгка патлумачыць на аснове інд.-еўр. этымалогіі: лац. *caper*, гальск. **cabros* 'казёл', ст.-інд. *káprth-* 'пеніс'[269].

Фрыгійскі Дыяніс, Сабазій (*Sabazjos*) (*Σαβάζιος*, *Sabadius*), што часам атаясамліваўся з Юпітэрам (*Jupiter Sabadius*, *Jupiter Optimus Sabazios*), у іканаграфіі падвяргаўся сінкрэтызацыі з Фракійскім Вершнікам[270], якога замясціў св. Юр'я[271]. Падобная з'ява ідэнтыфікацыі белага/правага Блізнюка з персаніфікаваным вечным Агнём (**Perkūn-*, **Perku-)* выступала таксама ў фракійцаў, як вынікае з акрэслення *Ἥρως Περκωυς*[271], а таксама арыгінальнай назвы Фракіі, прысвечанай мясцоваму «Марсу» – *Πέρκη* [*χώρα*], ідэнтычнай з кельцк. *ἕρκος* і *Hercunia Silva*[273]. Спасылаючыся на фрыгійскую версію тэоніма *Σαουαζίος*, Талстоў атаясамлівае Сабазія з сядлаючым чорнага жарабца Сіявушам (авест. *Syāvaršan*), вясеннім героем, які загінуў праз дэкапітацыю. З яго крыві выраслі касачы[274], балканская назва якіх (славенск. *perunika*, серб.-харв. *perùnika*, *dìvljā perùnika*, балг. *perunika*, макед. дыял. *perunika*)[275] з'яўляецца рэліктам культу Перуна~Пяркуна. Аналізаваная з'ява кантамінацыі боствaў відавочна ёсць таксама ў трыядзе піфагарэйцаў (Аід (Гадэс), Дыяніс, Арэс), у якой Дыяніс заняў месца Зеўса, вызваляючы гэтым самым адпаведна месца для Арэса. Ідэя еднасці трыяды была імі закадаваная ў фігуры трохкутніка (Плут., *De Is.* et Os. 30). У польскай народнай архітэктуры гэтую самую ідэю кадавалі столі з бярвёнаў, што абапіраліся на зрэз (*sosrębie*) бэлькі і якіх, паводле польскага народа, павінна быць *«тры "на прызнанне святой Тройцы"»*[276], а таксама аніканічныя паздуры, што набывалі форму дошкі, з трыма ўбітымі цвікамі, магчыма, трох дошак, раскладзеных веерападобна[277]. Паздур паміж спарогамі мог набываць таксама форму трохзубца, чые зубы на вяршынях набывалі выгляд крыжыкаў[278], дзякуючы чаму паздур удзельнічаў таксама ў сімволіцы тройцы, як і дзявяткі (3 x 3), прыпісанай балта-славянскаму Громаўладцу[279]. Нумерычную сімволіку трыяды азначае Парфірый, які, звяртаючыся да піфагарэйскай навукі, сцвярджае пра прыроду быцця:

Бо ў прыродзе рэчаіснасці ёсць штосьці, што мае пачатак, сярэдзіну і канец; гэтаму, з погляду на выгляд і прыроду, прыпісалі лічбу тры. Таму пра ўсё, што мае сярэдзіну, казалі, што мае яно тры аблічча. Так таксама акрэслілі ўсё, што дасканалае. Таму ж, калі штосьці з'яўляецца дасканалым, кажуць, што гэта [ёсць такім] дзякуючы пачатку і згодна яму; а не могучы гэта назваць інакш, выкарысталі назву тройкі (trias); і, жадаючы нас давесці да спазнання панятку першапрычыны, прывялі да гэтага пры дапамозе вобраза тройкі[280].

Іваноў паказвае на шчыльную сувязь і нават эквівалентнасць конскай і людской ахвяр у Індыі, абедзвюх загадзя абумоўленых для ўсіх сацыяльных пластоў, асабліва для каралёў[281], што знаходзіць пацвярджэнне ў эквівалентнасці паздураў, што набываюць форму конскіх і людскіх галоваў[282], а таксама закладных ахвяр[283]. Беларускі Ярыла трымаў у правай далоні выяву людской галавы[284], што была таксама галоўным атрыбутам сінкрэтычнага свету Народзін св. Яна Хрысціцеля[285]. З прычыны адсутнасці сувязі матыву галавы з народзінамі святога, можна падазраваць, што яна з'яўлялася атрыбутам паганскага персанажа купальскага свету, на жаль, сярэднявечныя сведчанні абмяжоўваюцца клеймаваннем забабонаў, што звязвалі людскія і звярыныя галовы з тым светам[286]. 23 красавіка 997 г., а такім чынам у час, набліжаны да часу адзначэння ярылавага свята, прусы дэкапітавалі парэшткі св. Войцеха (*Vita* II 34)[287], насадзіўшы галаву на пазбаўленае галін дрэўца (*Thietmar* IV 28, *Vita* I 30, *Pasja z Tegernsee* 6-7, *Tempore illo*[288]). Са звестак Грунава (V 2) вынікае, што адсечаныя галовы людскіх, конскіх ахвяраў і ахвяраў са скаціны прыносілі старэйшаму з рамоўскай тройцы (*das dritte bilde Patolli hilt inne die dritten seite, und sein cleinott war ein todten kopff von eim menschin, pferde und ku*).

У палабскім Радагошчы, у якім люцічы ўшаноўвалі тройцу багоў, прыносіліся ахвяры «з людзей і скаціны» (Thietmar VI 25), а прысутнасць культавага каня ў радоскім асяродку (VI 24) таксама робіць магчымай конскую ахвяру. Люцічы дэкапітавалі ахвяры (Thietmar IV 13), нанізваючы іх галовы на дзіду, што прысвячалася Сварогу (Adam z Bremy III 51, III schol. 71, Helmold I 23), вядомаму з Русі богу агню, якому, паводле *Слова Христолюбца*, прыносілі ў ахвяру курэй (*kury režjutь i ognevi molatь, zovušče ego svaroživičemь*)[289]. Ушаноўваючы яго ў сушыльні збожжа, чакалі ад яго «спору»: *ognь tvorit sporynju, sušitь i zreetь* (варыянт: *a ognь bogъ, egda sъchne žito, togda sporynju tvoritь*). Яму ўзносілі хвалу, кланяючыся на поўдзень (*togo radi okajannii poludenьe čtutь i klanjajutьsja na polъdnь obrativšesja*) або ў кірунку, атаясамленым з правым бокам[291]. Характарыстыка Сварога як заступніка ваяроў (Thietmar VI 25) дазваляе яго атаясаміць з Патрымпам, што апекаваў ваенную жывёлу (*ein gott des gluckis in streiten*) (Грунаў III), у сваю чаргу чэшская глоса XIII ст. да «Mater Verborum» ідэнтыфікавала Радагоста-Сварога з Меркурыем: *radihost* 'mercurius a mercibus est dictus'[292]. Гэтак жа як і ў выпадку з Вотанам, можна гаварыць пра спалучэнне Сварогам кампетэнцый Марса і Меркурыя, якога алхімічная традыцыя лічыла падвойнай істотай (*duplex*), блізнюком (*geminus*), гермафрадытычным Адамам, апісваючы як мужа і жонку, што з'яўляецца на калясніцы, запрэжанай пеўнем і курыцай, за якой відаць была аголеная пара каханых, што абдымаліся[293].

З той прычыны, што ахвяру з біскупа Яна дэкапітавалі ў гонар Сварога 11 лістапада, а Ярыла дэманстраваў людскую галаву 27 красавіка (ст. ст.), зразумелай становіцца пратэстанцкая сатыра XVI ст. на каталіцкую традыцыю, што захавала ўспамін

пра сувязі абедзвюх дат з адсячэннем галавы: *«Jerzy z Marcinem w Niemcech sławni rajterowie. Oba na koniech z mieczmi srodzy każdej głowie»*[294]. З прагляду крыніц, што датычаць балта-славянскага абшару, такім чынам, вынікае, што ахвяры з галоваў прыносілі абодвум дыяскурам, хоць, напэўна, у розны час і з рознымі намерамі. Такое развязанне праблемы пацвярджаюць звесткі на тэму сінкрэтычных псеўдадыяскураў, Пратаза і Герваза – першаму з пары мучанікаў нязменна, нягледзячы на тое, што чаргаванне святых падлягала мадыфікацыі, прыпісвалі смерць шляхам дэкапітацыі[295]. Адсечаная галава ў еўраазіяцкіх вераваннях трактавалася як сховішча сканцэнтраваных вітальных сіл, вызваленне якіх павінна было спрыяць адраджэнню жыцця і вегетацыі[296], а яе рытуальную дэманстрацыю ў зенітным пункце належыць інтэрпрэтаваць як дзеянне, што мела за мэту стымуляцыю крэацыйнай энергіі *empireum*.

Усебаковы аналіз крыніц дазволіў дапоўніць вынікі даследаванняў, прысвечаных Спарышу, які дагэтуль трактаваўся як увасабленне ідэі поўні, мноства, лішку, дастатку, валодання патэнцыйнай сілай, што гарантуе поспех у дзейнасці, а таксама як увасабленне ўнутранага, самабытнага руху, што выражаецца прыростам біямасы. Дактрына абагаўлёнай біякасмічнай стваральнай энергіі, што ўяўлялася ў выглядзе агню, або ўніверсальнага фактара, які абумоўлівае рух, ляжала ў аснове архаічных уяўленняў пра косма-, антропа- і этнагенез, з'яўляючыся ўніверсальнай матрыцай Пачатку ў кожным вымярэнні, актуалізаваным у рытуальных дзеяннях. Яе дыяскурычныя рэалізацыі паказваюць на дыялектычнае паяднанне жыцця і смерці, пачатку і канца тэмпаральнага цыкла, які мадэлюе экзістэнцыю космасу ў штогадовай драме нараджэння і смерці вегетацыйнага жыцця. Гэтая кампліментарная амбівалентнасць, характэрная для любой існасці, перадавалася пры дапамозе бінарных уяўленняў, якія сімвалізавалі кампліментарнасць апазіцыйных прычын, што абумоўлівалі космагенез і арганізоўвалі існаванне сусвету. Спалучэнне супрацьлегласцяў паказвае на існаванне ўлучанай *implicite* ў аналізаваную міфалагему ідэі аб'яднання, злучэння і адначасова пераадолення супрацьлеглых і ў той жа час кампліментарных элементаў, што ўтвараюць гарманічную цэласнасць, якая мела генератыўныя якасці.

Істотай індаеўрапейскай касмалогіі з'яўляецца такім чынам абстрактная ідэя вогненнай крэацыйнай энергіі, якая пранізвае сусвет (першародная Манада), што актуалізавалася ў двойні Прабацькоў, атаясамленай з уранічным і тэлюрычным элементамі. Звязаная са з'яўленнем палавога інстынкту рэінтэграцыя процілегласцяў, што захоўваюць субстанцыянальную ідэнтычнасць і якія выражаліся ў дафіласофскай мове міфа пры дапамозе апазіцый, якія заснаваныя на палавым дымарфізме, з'яўлялася парадыгматычным узорам працэсаў пракрэацыі, што размнажалі пачатковыя элементы. Мужчынскі элемент бінарных апазіцый разам з тым граў ролю аднаго з дыяскурычных братоў, што сімвалізаваліся драўлянымі прыладамі для выкрасання агню, якія служылі для рытуальнай рэактуалізацыі касмагоніі. ✸

З польскай мовы пераклаў Павел Саламевіч

---

[1] Zdanie sprawy JW. Pietro Duodo przed senatem weneckim za powrotem jego z poselstwa od Najjaśniejszego Króla JMCi Polskiego w roku 1592 // Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinie. Wybrał i opracował J. Gintel. T. I. Kraków, 1971. S. 183.
[2] Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. I. Kraków, 1897. S. 136; Pietkiewicz Cz. Bóstwa rolnicze w wierzeniach Białorusinów // Wiadomości Ludoznawcze. 1933. Z. 1. S. 15.
[3] Иванов В., Топоров В. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. Москва, 1975. С. 73.
[4] Mansikka V. Die Religion der Ostslaven 1. Quellen. Helsinki, 1922. S. 181. A. Брукнер уважае Спарынню за abstractum (Brückner A. Mythologische Thesen // Archiv für slavische Philologie. 1926. XL. S. 1-21). У польскай глосе да лацінскамоўных спавядальных матэрыялаў першай паловы XV ст. з'явілася назва невядомай хваробы boze spor (Kowalczykówna M. Wróżby, czary i zabobony w średniowiecznych rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej // Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej. 1979. № 29. S. 6).
[5] Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. I. S. 135, 270, 329;. Pietkiewicz Cz. . Bóstwa rolnicze w wierzeniach Białorusinów. S. 15; гл. таксама: Maciejek A. Demony przyrody i personifikacje zjawisk przyrodniczych w wierzeniach ludu białoruskiego w XVIII i XIX wieku // Rocznik Białostocki .1976. № 13. S. 160.
[6] Шейн П. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Т. I. Вып. I. Санкт-Петербург, 1898. С. 1273.
[7] Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 7. S. 237-238; Зеленин Д. Восточнославянская этнография. Москва, 1991. С. 417; Brückner A. Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne. Olsztyn, 1979. S. 55-56, 142; Bień-Bielska H. Słownictwo Warmii i Mazur. Wierzenia i obrzędy. Wrocław, 1959. S. 10; Urbańczyk S. Religia pogańskich Słowian // Urbańczyk S. Dawni Słowianie. Wiara i kult, Wrocław – Warszawa – Kraków, 1991. S. 52.
[8] Szyfer A. Tradycyjna astronomia i meteorologia ludowa na Mazurach, Warmii i Kurpiach. Olsztyn, 1969. S. 63-64; Černy A. Istoty mityczne Serbów Łużyckich // Wisła. 1892. № 8. S. 645-660.
[9] Szadura J. Ogień demoniczny // Słownik stereotypów i symboli ludowych. Pod red. J. Bartmińskiego. T. I. Cz. 1. S. 299-303; Szadura J. Iskra // Słownik stereotypów i symboli ludowych. S. 311; гл. таксама: Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 59. S. 123; параўн. таксама іншыя акрэсленні дамавых духаў: *kraśnięta* (Памор'е), *skrzat* (Вялікапольшча), *inkluz* (Верхняя Сілезія, Малапольшча), *plonek* (Ніжняя Сілезія), *chowaniec* (Бяшчады).
[10] Moszyński K. Białoruski spor i sparýš // Lud słowiański. 1929. T. 2. S.54-66.
[11] На тэму мана гл.: Leeuw van der G. Fenomenologia religii. Warszawa, 1997. S.19 і наст.; Eliade M. Traktat o historii religii. Łódź, 1993. S. 23-27.
[12] Moszyński K Białoruski spor i sparýš. S. 62-63.
[13] Тамсама. S. 66.
[14] Гэтую традыцыю, што вызначаецца прозвішчамі такіх выбітных даследнікаў, як Аляксандр Брукнер (*Aleksander Brückner*) ці Генрык Лаўмяньскі (*Henryk Łowmiański*), працягвае Лешак Машыньскі (*Leszek Moszyński*): *«Не было г. зв. праславянскай міфалогіі. Да гэтай пары даследнікі надзвычай некрытычна выкарыстоўвалі згадкі, змешчаныя ў сярэднявечных тэкстах, не бралі пад увагу тагачасную літаратурную ўмоўнасць. Духоўныя сярэднявечныя змагары з перажыткамі старадаўняй рэлігіі славянаў падавалі яе паводле схемы вядомай ім старажытнагрэцкай і старажытнарымскай рэлігій. Часта самі стваралі фіктыўныя тэонімы (напр. Длугаш), часам састаўлялі разам усе вядомыя ім з розных крыніц назвы паганскіх бостваў (напр. Ігумен Нікан, аўтар г. зв. Хронікі Нестара). Таксама належыць узяць пад увагу сярэднявечны звычай замены ў перакладах арыгінальных назваў пакрыёмымі. Пры гэтым таксама рабілася шмат памылак (напр. глосы ў Хронііы Малалы)»*. Даследнік адмаўляе славянам нават у развітай дэманалогіі: *«Свет духаў ніжэйшага шэрагу быў бедны»*. (Moszyński L. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln – Weimar – Wien, 1992. S. 127).
[15] Иванов В. Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках // Балто-славянский сборник. Москва, 1972. С. 193-205.
[16] Иванов В., Топоров В. К проблеме лат. Jumis и балтийского близнечного культа // Балто-славянские исследования. 1982. Москва, 1983. С. 140-175.
[17] Иванов В., Топоров В. Исследования в области славянских древностей.

Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. Москва, 1974. С. 249-250; Инвариант... С. 73. Даследнікі не ўзялі пад увагу, што бел. рай, раёк – гэта другое акрэсленне Спарыша (Maciejek A. Op. cit. S. 159-161), з гэтай жа прычыны ўяўная тройца, што складаецца з Бога, Рая і Спарыша, патрабуе рэінтэрпрэтацыі.

18 Топоров В. Из индоевропейской этимологии II (1-3) // Этимология 1980. Москва, 1982. С.150-157.

19 Иванов В., Топоров В. Спорыш // Славянская мифология. Энциклопедический словарь / Ред. В. Петручин, Т. Агапкина, Л. Виноградова, С. Толстая. Москва, 1995. С. 365-366.

20 Восточнославянская мифология в свете латышского фольклора // Acta Baltico–Slavica 22. 1994. С. 47.

21 Валодзіна Т. Беларускі Спарыш і латышскі Jumis // http://kryuja.org/artykuly/valodzina/bielaruski_sparysz_i_latyski_jumis.html; гл. таксама: Валодзіна Т., Васілевіч У. Спешка-Спарышка // Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004. С. 487.

22 Moszyński K. Białoruski... S. 63.

23 Federowski M. Op.cit. S. 244-245, 286; Bystroń J. S. Zwyczaje żniwiarskie w Polsce. Kraków, 1916. S. 215-217, 219; Dworakowski S. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Cz. I. Zwyczaje doroczne i gospodarskie. Białystok, 1964. S. 137.

24 Brückner A. Starożytna... S.145-146; Балгары сцябло жыта з падвоеным коласам называлі «царом нівы» (Niewiadomski D. Semantyka ziarna w inicjalnych rytach siewnych // Etnolingwistyka 4. Lublin, 1991. S. 89).

25 Иванов В. К проблеме... С.141-142, 146-147, 153, 157, 159, 161; Иванов В. Отражение... С. 201-205; Иванов В., Топоров В. Исследования... С. 230, 303; Иванов В., Топоров В. Балтийская мифология в свете сравнительно-исторических реконструкций индоевропейских древностей // Zeitschrift für Slavistik. B. 19. 1974. С. 150; Koc B. J. Wedyjska mitologia zaświatów // Przegląd Religioznawczy. 1992. № 1. С. 21-22. На тэму Ymir'a: Słupecki L. Mitologia skandynawska w epoce wikingów. Kraków, 2003. С. 32.

26 Топоров В. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Проблемы славянской этнографии. Ленинград, 1979. С. 145-146.

27 Иванов В., Топоров В. Балтийская мифология... С. 150.

28 Witczak K. Komponent indoeuropejski w religii greckiej // Meander. 1997. № 52. S. 89; Witczak K. Mit o boskich bliźniętach w nowym oświetleniu. Część I: Palikowie // Meander. 1995. № 50. S. 402.

29 Witczak K. Mit o boskich bliźniętach w nowym oświetleniu. Część I: Palikowie // Meander. 1995. № 50. S. 401-409; Witczak K. Mit o boskich bliźniętach w nowym oświetleniu. Część II: Alkowie // Meander. 1998. № 5. S. 431-437. Культ Алькаў існаваў у племені нагарвалаў.

30 Топоров В. Заметки по балтийской мифологии // Балто-славянский сборник. Москва, 1972. С. 290-301; Топоров В. Об индоевропейских соответствиях одному балтийскому мифологическому имени Balt. Puš(k)ait-: др.-инд. Pūṣán, др.-греч. Πάν // Балто–славянские исследования. Москва, 1974. С. 26; Иванов В., Топоров В. К проблеме лтш. *Jumis*... С. 170.

31 Grunau S. Preussische Chronik. Ed. M. Perlbach, B. I. Leipniz, 1875. S. 77.

32 Иванов В., Топоров В. Ярила // Славянская мифология. С. 398.

33 Vita s. Kyngae // Monumenta Poloniae Historica. T. IV. S. 694 і наст. Падрабязна на гэтую тэму піша Я. Банашкевіч: *«Герваз (Gerwazy) грозны рукою, Пратаз (Protazy) языком»* (Banaszkiewicz J. Wzorzec bohaterów-dioskurów w «Panu Tadeuszu» Adama Mickiewicza i we wcześniejszej tradycji // Przegląd Humanistyczny. 1987. № 4. S. 51-80. Пра культ іншых хрысціянскіх псеўдадыяскураў: Ward D. The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition, Folklore Studies 19. Berkeley and Los Angeles, 1968. P. 82.

34 Maciej z Miechowa: Chronica Polonorum. Cracouiae 1521 (reprod. techniką fotooffsetową: Kraków 1986). Леля і Палеля (Lela i Polela), польскіх дыяскураў, успамінае таксама Бельскі (Kronika polska Marcina Bielskiego. Sanok, 1856. T. I. С. 71). Шырэй на гэтую тэму: Gieysztor A. Mitologia Słowian. Warszawa, 1982. S. 150-152.

35 Philippi Callimachi Vita et mores Sbignei cardinalis. Edidit I. Lichońska. Varsoviae, 1962. P. 19.

36 Раевский Д. Скифский пантеон: семантика структуры // Историко-этнографические исследоваиня по фольклору. Москва, 1994. С. 204-206.

37 Gajda J. Pitagorejczycy. Warszawa, 1996. S. 83, 100, 102.

38 Степанов Ю. «Два огня», «две воды», «две крови» и т.п. в индоевропейском языке и культуре («живой огонь» у славян и у Гераклита; лат. *Vulcānus* и литов. *alkas, alkà*; и др.) // Историческая лингвистика и типология. Москва, 1991. С. 72-78; Marcus Tullius Cicero. Pisma filozoficzne. T. 1. O naturze bogów. W wróżbiarstwie. O przeznaczeniu. Warszawa, 1960.

39 Степанов Ю. «Два огня»... С. 72.

40 Кашуба М. Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX - начало XX в. Летне-осенние праздники. Москва, 1978. С. 206.

41 Журавлёв А. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. Москва, 1978. С. 83-85.

42 Suchocki J. Mitologia bałtyjska. Warszawa, 1991. С. 177, 186.

43 Топоров В. Об одном архаичном элементе в древнерусской духовной культуре – **svęt-* // Языки культуры и проблемы переводимости. Москва, 1987. С. 237-241. Іканаграфія часам падкрэслівала сувязь абодвух мучанікаў з раслінным светам, для якога характэрная драма цыклічнага адмірання. Аўтар заўважае, што абодва святыя рэалізуюць прагматычны сцэнарый, характэрны для дэманаў ураджаю, што ўвасабляюць культурныя расліны: іх пераследуюць, б'юць, рвуць на часткі, топяць.

44 Петрухин В. Пахарь // Славянская мифология. С. 301.

45 Czerny A. Niecenie ognia przez tarcie // Wisła. 1890. № 6. S. 920.

46 Szadura J. Nowy ogień // Słownik stereotypów... S. 290.

47 Tyszkiewicz J. «Nowy ogień» na wiosnę // Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury. Warszawa, 1976. S. 591-592.

48 Marcin z Urzędowa. Herbarz Polski to jest o przyrodzeniu ziół i drzew rozmaitych, i innych rzeczy do lekarztw należących, księgi dwoje, Kraków, 1595. S. 31-32.

49 Трубачёв О. Праславянское лексическое наследие и древнерусская лексика дописьменного периода // Этимология 1991 – 1993. Москва, 1994. С. 18.

50 Иванов В., Топоров В. Исследования... С. 196-199, 215; Топоров В. Об одном... С. 147.

51 Соколова В. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начало XX в. Москва, 1979. С. 231; Смирнов В. Обряд «крешения» и «похорон кукушки» и купальская обрядовая поэзия восточных славян // Фольклор и историческая действительность. Русский фольклор XX в. Ленинград, 1981. С. 66; Виноградова Л., Толстая С. Иван Купала // Славянская мифология. С. 202; Иванов В., Топоров В. К семиотическому... С. 357, 359; Иванов В., Топоров В. Исследования... С. 231, 235. У латышскіх тэкстах абрадавых песень ёй адпавядае *Mōra* (с. 237, 239).

52 Топоров В. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Проблемы славянской этнографии. Ленинград, 1979. С.145-146; Иванов В., Топоров В. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. Москва, 1975. С. 68-70; Иванов В., Топоров В. К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале) // Sign. Language. Culture. The Hague, 1970. С. 360-361; Иванов В., Топоров В. Исследования... С. 224-225, 230-233.

53 Иванов В., Топоров В. К семиотическому... С. 360; Иванов В., Топоров В. Инвариант... С. 68.

54 Toporov V. Some remarks about the Iguvine Triad // Studia Indoeuropejskie. Pod red. J. Kuryłowicza. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1974. P. 269.

55 Staszczak Z. Śląska forma obrzędu Marzanny i gaika na tle porównawczym. Opole, 1964. S. 18. Мажанна была вядомая ў жаночым вобразе ў Сілезіі, Велькапольшчы, Серадскім ваяводстве, заходняй частцы Кракаўскага ваяводства, Падгаллі, Лужычах, Славакіі, Маравіі, Чэхіі, Фраконіі, Баварыі, часам жа (у Сілезіі, Славакіі і Маравіі) – у мужчынскім (с. 12-13).

56 Bielski M. Kronika, to jest Historia Świata. K. 336r.

57 Kronika polska Marcina Bielskiego nowo wydana. 1597. S. 70.

58 Gwagnin A. Kronika Sarmacjej europskiej, w ktorej się zamyka Krolestwo Polskie... tudzież też Wielkie Xięstwo Litew[skie], Ruskie, Pruskie, Zmudzkie, Inflantskie, Moskiewskie i część Tatarow. Krakow, 1611. Ks. 1. S. 26 (першапачатковая версія: *Sarmatiae Europeae descriptio,* 1578).

59 Коваленко Н. Кіммерійці: етнос та етнонім. Харків, 1998. С. 84-86.

60 Długosz J. Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego. T. II. Warszawa, 1961. S. 165-166, 243-244.

61 Witczak K. Quaestiones mycenaeae II. Partnerstwo bóstw męskich i żeńskich w religii Greków mykeńskich // Meander. 1992. № 47. S. 465; Witczak K. Komponent indoeuropejski w religii greckiej // Meander. 1997. № 52. S. 93.

62 Иванов В., Топоров В. Исследования... С. 231.

63 Długosz J. Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego. S. 165-166, 243-244. *Дзіванна* таксама – Verbascum L., адна- і двухгадовая травяністая расліна сямейства залознікавых з жоўтымі, чырвонымі або белымі кветкамі,

сабранымі ў колас; выкарыстоўваецца ў медыцыне – заўв. перакл.
64 Černy A. Istoty... S. 272-276. Крыніца XVIII ст. падае тэонім у форме *Dziewanna, Dzievonia* (Knauthe Ch. Derer Oberlausitzer Sorberwenden umständliche Kirchengeschichte. Görlitz, 1767; reprint ze wstępem R. Olescha. Köln – Wien, 1980. S. 21-22). Kolberg (Dzieła wszystkie. T. 59. S. 126) занатаваў у паўднёвых лужычанаў багіню лясоў з такім імем.
65 Kolankiewicz L. Dziady. Teatr święta zmarłych. Gdańsk, 1999. S.460-462; Popowska-Taborska H. Ślady kultury dawnych Słowian utrwalone w wyrazach słowiańskich // Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej 25. 1989. S. 171.
66 Прагляд крыніц і літаратуры: Vort D. Div = Sīmurg // Восточнославянское и общее языкознание. Москва, 1978. С. 127-132.
67 Sławski F. Z mitologii słowiańskiej // Opuscula Polono–Slavica. Munera Linguistica Stanislao Urbańczyk. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1979. S. 371.
68 Joannis Dlugossii senioris canonici Cracoviensis Oper omnia. Cura Alexandri Przezdziecki edita. Vol. 1. Ad finem veterrimorum librorum manuscriptorum recensuerunt Ignatius Polkowski et Żegota Pauli. Cracoviae, 1887. P. 566.
69 Šafařik P.J., Palacky F. Die ältesten Denkmäler der Böhmischen Sprache. Prag, 1840. S. 215.
70 Długosz J. Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego. T. II. S. 165-167.
71 Latopis hustyński, opracowanie, przekład i komentarze H. Suszko. Wrocław, 2003. S. 108.
72 Długosz J. Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego. T. II. S. 165-166.
73 Witczak K. Ze studiów nad religią Prasłowian. Cz.2. Prapolska Nyja a grecka Enyo // Slavia Occidentalis. 1994. № 51. S. 126, 130.
74 Буслаев Ф. Историческая христоматия церковно-славянского и древнерусского языков. Москва, 1861. С. 163.
75 Uspieński B. Kult św. Mikołaja na Rusi. Lublin, 1985. S. 216-219.
76 Волошина Т., Астапов С. Языческая мифология славян. Ростов-на-Дону, 1996. С. 127, 130; Brückner A. Z rękopisów petersburskich. I. Kazania husyty polskiego // Prace filologiczne. Warszawa, 1893. T. 4. S. 572 Brückner A. Kazania średniowieczne. Cz. II. S. 327; Abraham W. Najdawniejsze statuty synodalne Archidiecezji Gnieźnieńskiej oraz statuty z rękopisu Oss. Nr 1627 z uwzględnieniem materiałów zebranych przez Ś. P. B. Ulanowskiego. Kraków, 1920. S. 50. Польскія крыніцы зарэгістравалі загадкавыя фрагменты «zwalczanych» песень, што спяваліся на Троіцу: *l a d o yleli yassa tya* (Statuta provincialia Polonica), *A l a d o gardzyna yesse* (Postilla Husitae Polonici), *ysaya l a d o ylely ya ya* (Sermones per circulum Cunradi) – поўная дакументацыя: Meyer C. H. Fontes historiae Religionis Slavicae. Berolini, 1931. S. 76-77.
77 Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi Macieja Strykowskiego. Warszawa, 1846. T. I. S. 146; гл. таксама: Jucewicz A. Litwa pod względem starożytnych zabytków i zwyczajów skreślona. Wilno, 1846. S. 226.
78 LH. S. 108. Падобныя сведчанні змяшчае каментарый Марціна Блажэўскага да хронікі Кромера (Kronika polska Marcina Kromera... przełożona przez Marcina z Błażowa Błażowskiego i wydana... r. 1611. S. 93-94): *«Wszystka tedy Ruś, pamiątkę pogaństwa po dziś dzień zachowując, zwłaszcza w pieśniach swadziebnych, na weselach Ladona pomienionego wyrażają, gdy lub to dłoniami w stół, lub też rękę o rękę bijąc, na każdym wierszu pieśni Ladona opiewają»* (*«Усе тады на Русі, памяць пра паганства дагэтуль захоўваючы, асабліва ў вясельных песнях, на вяселлях Ладона ўзгаданага дэманструюць, калі або далонямі ў стол, або такса-ма рука аб руку б'ючы, у кожнай страфе песні Ладона славяць»*) (цыт. паводле: Kolankiewicz L. Dziady. Teatr święta zmarłych. S. 440).
79 Иванов В., Топоров В. Исследования... С. 249; Топоров В. Из индоевропейской... С. 153.
80 Прагляд анамастычных формаў паводле: Steffen A. Rozważania etymologiczne // Język Polski. 48. S. 140-141.
81 Muszyński J. Sporysz i próby jego sztucznej hodowli // Farmacja Polska. 1947. III. 12. S. 461.
82 Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. T. II. Cz. 1. Warszawa, 1967. S. 533.
83 Kluk K. O rolnictwie. Oprac. S. Inglot. Warszawa, 1954. S. 212.
84 Топоров В. Семантика мифологических представлений о грибах // Балканика. Лингвистические исследования. Москва, 1979. С. 236.
85 Moszyński K. Kultura... T. II. Cz. 1. S. 533. Таксама сяляне-беларусы называлі сцябло з нестандартнай колькасцю каласоў (нават дванаццаццю) «маці жыта». Зерне з такога коласа высявалі першым, каб быў добры ўраджай (Niewiadomski D. Semantyka ziarna w inicjalnych rytach siewnych. S. 89).
86 Steffen A Rozważania etymologiczne. S. 141; гл. таксама: Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. I. S. 90; Moszyński K. Polesie Wschodnie. Warszawa, 1928. S. 165, 221.
87 Steffen A Rozważania etymologiczne. S. 141.
88 Farmakologia. Podstawy farmakoterapii i farmakologii klinicznej. Pod red. W. Kostowskiego i P. Kubikowskiego. Warszawa, 1991. S. 318. Пра спарыш у гісторыі медыцыны гл.: Muszyński J. Sporysz i próby jego sztucznej hodowli. S. 459-460.
89 Jagla J. Boska Medycyna i Niebiescy Uzdrowiciele wobec kalectwa i chorob człowieka. Ikonografia «Patronów od Chorob» i «Świętych Miłujących Żebraków» w sztuce polskiej XIV – XVII w. Warszawa, 2004. S. 49, 311-312; Kuchowicz Z. Człowiek polskiego baroku. Łódź, 1992. S. 96.
90 Св. Віт патранаваў таксама эпілепсіі (Delumeau J. Skrzydła anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach. Warszawa, 1998. S. 224).
91 Апякун «святога агню» аберагаў таксама ад пажару, яму таксама прыпісвалі апатрапеічную сілу, што адварочвала эпідэміі і ўтаймоўвала гнеў Бога (Jagla J. Boska Medycyna i Niebiescy Uzdrowiciele... S. 316-317, 328; Szadura J. Pożar. S. 343).
92 Le Goff J. Kultura średniowiecznej Europy. Warszawa, 1995. S. 244-245; Moulin L. Życie codzienne zakonników w średniowieczu (X – XV wiek). Warszawa, 1986. S. 201; Lebrun F. Jak dawniej leczono. Lekarze, święci i czarodzieje w XVII i XVIII wieku. Warszawa, 1997. S. 151.
93 У жытняй спарынні колькасць алкалоідаў вагаецца ў межах ад 0,05 % (польская спарыння) да 0,3 % (Muszyński J. Sporysz i próby jego sztucznej hodowli. S. 461). Эргатамін, што знаходзіцца ў спорах спарынні, з'яўляецца алкалоідам, які выклікае слупняковы спазм гладкіх мышцаў крываносных сасудаў. Прымяняны ў акушэрстве, выклікае пасля родаў хутчэйшае скарачэнне матачнай мышцы, у сувязі з чым адбываецца зацісканне крываносных сасудаў у сценцы маткі і замаруджванне пасляродавага крывацячэння (Farmakologia... S. 318-319). Першая згадка пра медыцынскае выкарыстанне спарынні адносіцца да 1582 года і належыць зельніку Адаму Ланіцэру (*Lonicerus*), гарадскому лекару з Франкфурта, які называе яе сродкам, ужываным акушэркамі з найдаўнейшых часоў. Выкарыстанне яе ў афіцыйнай медыцыне як сродка, які паскарае роды, распачатае з публікацыі Ёхна Стэарнса (1808), працягнулася нядоўга, бо дактары ўсвядомілі наяўнасць вялікай пагрозы для дзіцяці, што вынікала з магчымасці перавышэння дозы, што прыводзіць да спазмаў маткі. З гэтай прычыны ўжыванне спарынні як лекаў у акушэрстве абмежавалася выпадкамі *postpartum hemorrhage* (пасляродавага крывацячэння)
94 Paluch A. Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej. Wrocław, 1984. S. 111, 290; Libera Z., Paluch A. Lasowiacki zielnik. Kolbuszowa, 1993. S. 32, 98;. Працы мяжы XIX і XX ст. засведчваюць ужыванне ў народзе спарынні пры родах на рускіх і ўкраінскіх землях (Muszyński J. Sporysz i próby jego sztucznej hodowli. S. 459).
95 Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 17. S. 161.
96 Ward D. The Divine Twins. P. 19, 27.
97 На самай справе Стэфан гэтую інфармацыю ігнаруе, адмаўляючы яе вядомасць у польскай вёсцы (*«нашым продкам нічога не было [пра тое] вядома»*), аднак прызнае: *«Сярод тых, у каго я пры нагодзе пытаўся, не было ніводнага, хто б у школьныя гады не каштаваў спарынні і каму б яна не прыелася ўжо пасля трэцяга ці чацвёртага кавалка»* (с. 140). Цяжка ўявіць, каб шырокае ўжыванне з цікавасці спарынні дзецьмі засталося без наступстваў для іх арганізмаў, а сімптомы, якімі суправаджаліся атручванні, не прынеслі гэткім чынам ведання профілю дзеяння таксічных субстанцый, што ўтрымліваюцца ў спарынні.
98 Grof S. Obszary nieświadomości. Kraków, 2000. S. 21, 25-26, 28-29; Rätsch Ch. Rośliny miłości. Afrodyzjaki wczoraj i dziś. Warszawa, 1992. S. 194.
99 Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 17. S. 92.
100 Suchocki J. Mitologia bałtyjska. S. 177, 186, 211-212.
101 Urbańczyk P. Religia pogańska jako ideologia społeczeństw plemiennych // Świtowit 40. S. 168-169.
102 Le Goff J. Kultura średniowiecznej Europy. S. 244-245; Moulin L. Życie codzienne zakonnników w średniowieczu (X – XV wiek). Warszawa, 1986. S. 201; Lebrun F. Jak dawniej leczono. Lekarze, święci i czarodzieje w XVII i XVIII wieku. Warszawa, 1997. S. 151; Jagla J. Boska Medycyna i Niebiescy Uzdrowiciele... S. 318.
103 М. Матасян апісвае таксама іншыя прыклады псіхозаў, выкліканых атручваннямі спарыннёй: анабаптыстаў XVI стагоддзя, «чараўніц з Салему» XVII стагоддзя і амерыканскія экстатычныя секты XVIII ст. (Matossian M. Poisons of the Past: Molds, Epidemics and History, New Haven 1989).
104 Justynus M. J. Zarys dziejów powszechnych na podstawie Pompejusza Trogusa, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył I. Lewandowski, Warszawa, 1988. S. 17.
105 Tytus Liwiusz. Dzieje Rzymu od założenia miasta. Ks. I – V. Przeł. A. Kościółek, wstęp napisał J. Wolski, oprac. M. Brożek. Wrocław – Warszawa – Kraków, 1968. S. 58.
106 Kolendo J. Antyczne źródła pisane o najdawniejszych dziejach Wandalów // Wandalowie. Strażnicy bursztynowego szlaku. Lublin –Warszawa, 2004. S. 12, 18;

Banaszkiewicz J. «Gerwazy…» S. 55; Strzelczyk J. Wandalowie i ich afrykańskie państwo. Warszawa, 1992. S. 57. На месцы «конікаў», што аздабляюць верхавіны хат Цэнтральнай Еўропы, на рымскай іканаграфічнай выяве прыкл. 200 г. н. э. змешчаныя дыяскурычныя наезнікі (Strzelczyk J. Wandalowie... S. 63).

[107] К. Мадзалеўскі адмаўляе гэткую шматлікасць гэтай фармацыі, якая дасягае дзесяці тысяч і звесткі пра якую вынікаюць з тэксту крыніцы (Modzelewski K. Barbarzyńska Europa. Warszawa, 2004. S. 290).

[108] Ward D. The Divine Twins. P. 26, 42-45. Пра матэрыяльныя сляды культу Блізнятаў на землях, населеных народамі, што карыстаюцца германскімі мовамі: с. 46-49. Пра славянскіх ідалаў Блізнятаў: Gieysztor A. Mitologia Słowian. S. 152-153; L. Słupecki, Słowiańskie posągi bóstw // Kwartalnik Historii Kultury Materialnej. 1993. № 1. S. 44-47.

[109] Пра рэшткі культу на трох узвышшах Сленжанскага масіву, г. зн. на гарах Сленжы, Радуні і Вежыцы: Słupecki L. Ślęża, Radunica, Wieżyca. Miejsca kultu pogańskiego Słowian w średniowieczu // Kwartalnik Historyczny. 1992. 99. 2. S. 3-15.

[110] Степанов Ю. «Два огня», «две воды», «две крови»... С. 78-79.

[111] Імя *Gambara* можна прачытаць як *gand-bera* 'якая носіць пруток, г. зн. вяшчунка' (Słupecki L. Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów. Warszawa, 1998. S. 74).

[112] Яе адпаведніцай у славянскім сінкрэтычным кульце была св. Праскова Пятніца. Пра паходжанне ўсходняга культу св. Праскові гл.: Lis I. Święci w kulturze duchowej i ideologii Słowian prawosławnych w średniowieczu (do XV w.). Kraków, 2004. S. 89-90; У. Тапароў (Топоров В. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Проблемы славянской этнографии, Ленинград, 1979. С. 148-149), аналізуючы ўсходнеславянскія вясеннія песні (асабліва тыя, што спяваліся ў гонар маладых), канстатуе, што маладзіца Праскова, якую называлі таксама *Мать Пречистая*, – гэта дублет сінкрэтычнай адпаведніцы Багародзіцы (*Параскева Пятница*).

[113] Асцярожна трэба трактаваць сцвярджаны К. Скотам (Ward D. The Divine Twins. P. 26, 100) дыяскурызм рымскіх цэзараў (напр. Тыберый і Друз). Магчыма, гэткім чынам наладжвалася традыцыя консульства («камедыя рэспублікі»), легітымізуючы яе рэлігійна пры дапамозе дыяскурычнага культу.

[114] Kulesza R. Sparta w V – IV wieku p. n. e. Warszawa, 2003. S. 78-81.

[115] Ibid. S. 82.

[116] Поўны спіс крыніц на гэтую тэму: Ward D. The Divine Twins. P. 18-19, 80-82.

[117] Olbrycht M. J. Aleksander Wielki i świat irański. Rzeszów, 2004. S. 338.

[118] Jurewicz J. Kosmogonia Rygwedy. S. 120-136.

[119] Ibid. S. 124-125. Даследніца ведыйскай касмагоніі заўважае падабенства ў апісаннях экспансіі і свету, які разумеўся як працэс, што вядзе да крэацыі прасторы, якая робіць магчымым рух (с. 107-110).

[120] Ужо U. von Wilamowitz-Möllendorf выводзіў назву Спарты ад трыснягу, што расце на берагах Еўрота (Топоров В. Из индоевропейской... С. 155-156).

[121] Трубачёв О. Лингвистическая периферия древнего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье // Вопросы Языкознания 1977. Вып. 6. С. 20; Трубачёв О. Индоарика в Северном Причерноморье. Источники. Интерпретация. Реконструкция // Вопросы Языкознания. 1981. Вып. 2. С. 6.

[122] Piekarska-Maulik A. Rośliny // Słownik mitologii hinduskiej. Warszawa, 1994. S. 156

[123] Labuda G. Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna. Warszawa, 1999. S. 74.

[124] Łowmiański H. Sporowie // Słownik Starożytności Słowiańskich. T. 5. S. 366 (там жа бібліяграфія праблемы). Другі медыявіст, Л. Тышкевіч, лічыць, што грэцкая этымалогія *ad hoc* (*Σπόροι* od *σποράδην*), выдуманая аўтарам, які пазбягаў славянскай тэрміналогіі і анамастыкі, не вартая ўвагі, а арыгінальнае гучанне мадыфікаванай Пракопам назвы немагчыма ўзнавіць (Tyszkiewicz L. Słowianie w historiografii wczesnego średniowiecza od połowy VI do połowy VII wieku. Wrocław, 1994. S. 12).

[125] Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z. Dom w tradycji ludowej. Wrocław, 1992. S. 78; Kunicka B. Organizacja przestrzeni domowej według tradycyjnych wyobrażań ludowych // Etnografia Polska. 1979. 23. 1. S. 195.

[126] Kunicka B. Organizacja przestrzeni domowej... S. 195.

[127] Kobyliński Z. Konstrukcje, destrukcje i rekonstrukcje: w sprawie budownictwa starszych faz wczesnego średniowiecza na ziemiach polskich // Archeologia Polski. 33. 1. S. 204; Dulinicz M. Kształtowanie się Słowiańszczyzny Półnosno-Zachodniej. Studium archeologiczne. Warszawa, 2001. S. 120.

[128] Koniewa J. Semantyka chaty w folklorze ukraińskim i bułgarskim // Obraz domu w kulturach słowiańskich. Pod red. T. Dąbek-Wirgowej i A. Z. Makowieckiego. Warszawa, 1997. S. 62; Байбурин А. Обряды при переходе в новый дом у восточных славян (конец XIX – начало XX в.) // Советская Этнография. 1976. № 5. С. 87. *«Прастора – гэта тэкст»*, слушна заўважае Тапароў (Toporow W. Przestrzeń i rzecz. Kraków, 2003. S. 15), трактуючы яе як своеасаблівае паведамленне.

[129] Czyżewski F. Sakramentalia a pseudosakramentalia (na wybranym materiale z zakresu meteorologii ludowej) // Folklor – sacrum – religia. Pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej. Lublin, 1995. S. 94.

[130] Kunicka B. Organizacja przestrzeni domowej... S. 184-185.

[131] Gediga B. Chrystianizacja i utrzymywanie się przedchrześcijańskich praktyk kultowych na Śląsku // Słowiańszczyzna w Europie średniowiecznej. Red. Z. Kurnatowska. Wrocław, 1996. T. 1. S.160-162; Hołubowicz W. Opole w wiekach X – XII. Katowice, 1956. S. 294.

[132] Danka I. R. Języki anatolijskie // Języki indoeuropejskie. Pod red. L. Bednarczuka. Warszawa, 1986. S. 318.

[133] Bajburin A. W sprawie opisu struktury słowiańskiego rytuału budowniczego // Polska Sztuka Ludowa. 1990. № 3. S. 63.

[134] Kunicka B. Organizacja przestrzeni domowej... S. 185.

[135] Spólnik A. Nazwy polskich roślin do XVIII wieku. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź, 1990. S. 41, 78.

[136] Paluch A. Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej. Wrocław, 1984. S. 156.

[137] Lityńska-Zając M. Roślinność i gospodarka rolna w okresie rzymskim. Studium archeobotaniczne. Kraków, 1997. S. 74.

[138] Dworakowski S. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Cz. I. Zwyczaje doroczne i gospodarskie. Białystok, 1964. S. 134, 190.

[139] Иванов В., Топоров В. Исследования... С. 249; Топоров В. Из индоевропейской... С. 153. Achillea millefolium L. у польскай народнай медыцыне ўжываўся пры жаночых хваробах і захворваннях страваводнай сістэмы (Paluch A. Świat roślin... S. 36-37).

[140] Байбурин А. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Ленинград, 1983. С. 149.

[141] Зеленин Д. Восточнославянская этнография. С. 301; Байбурин А. Жилище... С. 150, 157, 153; Koniewa J. Semantyka chaty w folklorze ukraińskim i bułgarskim. S. 62-63; Rabinowicz M. Życie codzienne w ruskim i rosyjskim mieście feudalnym. Warszawa, 1985. S. 211; Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z. Dom w tradycji ludowej. S. 68, 74; Uspieński B. Kult św. Mikołaja na Rusi. S. 230.

[142] Równianka – вязка са збожжа, палявых кветак і траваў, упрыгожаная каляровымі стужкамі – заўв. перакл.

[143] Federowski M. . Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. I. S. 368; Moszyński K. Białoruski... S. 56-57; Фаминцын А. Божества древних славян. Санкт-Петербург, 1995. С. 307.

[144] Dworakowski S. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Cz. I. Zwyczaje doroczne i gospodarskie. Białystok, 1964. S. 137, 219, 228.

[145] Dalewski Z. Zakładziny: obrzęd i mit. O słowiańskich zwyczajach i wierzeniach związanych z budową domu i zakładaniem miasta // Polska Sztuka Ludowa. 1990. № 4. S. 20.

[146] Pokropek M. i W. Tradycyjne budownictwo drzewne w Polsce. T. 1. Budownictwo ludowe. Chałupy i ich regionalne zróżnicowanie. Warszawa, 1995. S. 89. Шпарогі вядомыя ў Мазовіі, Курпах, Памор'і і Вялікапольшчы (Fischer A. Lud polski. Lwów – Warszawa – Kraków, 1926. S. 32-33, 202).

[147] Słownik Prasłowiański. Pod red. F. Sławskiego. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk. T. II. S. 313-314.

[148] Basara J. Terminologia budownictwa wiejskiego w dialektach polskich. Cz.1. Dom mieszkalny. Wrocław – Warszawa – Kraków, 1964. S. 42.

[149] Топоров В. Из индоевропейской... С. 150-153.

[150] Иванов В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva- 'конь' (жертвоприношение коня и дерево aśvattha в древней Индии) // Проблемы истории языков и культуры Индии. Москва, 1974. С. 75, 99-101.

[151] Иванов В. Опыт... С. 107; Иванов В., Топоров В. Исследования... С. 181; Иванов В., Топоров В. К семиотическому... С. 342, 354; Иванов В., Топоров В. Ярила. С. 398; Померанцева Э. Ярилки // Советская Этнография. 1975. № 3. С. 128.

[152] Зеленин Д. Восточнославянская этнография. С. 400.

[153] Иванов В. Опыт... С. 102-103; гл. таксама Bajburin A. W sprawie... S. 67; Байбурин А. «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян // Проблемы славянской этнографии. Ленинград, 1979. С. 160; Байбурин А. Жилище... С. 61. У этнаграфічным матэрыяле конскія ахвяры рэдкія (Украіна, Сербія), прычынай гэтага былі, напэўна, як архаічнасць

рытуалаў гэтага тыпу, так і высокая вартасць гэтай жывёлы. Перад сціраннем у народным уяўленні сакральнага сэнсу абраду закладзінаў, што ўсюды ўспрымаліся ў катэгорыях гарантыі дабрабыту і поспеху, напэўна, імкнуліся мінімізаваць яго матэрыяльны кошт.

154 Gediga B. Chrystianizacja... S.160-162; Dalewski Z. Zakładziny: obrzęd i mit. S. 18-19; Filipowiak W. Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry // Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich. Red. M. Kwapiński, H. Paner. Gdańsk, 1993. S. 35.

155 Moździoch S. Nowe dane do zagadnienia socjotopografii piastowskich grodów kasztelańskich w X – XIII wieku na przykładzie Wrocławia i Bytomia Odrzańskiego na Śląsku // Osadnictwo i architektura ziem polskich w dobie zjazdu gnieźnieńskiego. Pod red. A. Buko i Z. Świechowskiego. Warszawa, 2000. S. 336.

156 Kiersnowska T. Płock, Czersk i Błonie – trzy ośrodki wczesnomiejskie z XI – XIII wieku na Mazowszu // Miasto zachodniosłowiańskie w XI – XII w. Społeczeństwo – kultura. Wrocław – Warszawa – Kraków, 1991. C. 49-50.

157 Байбурин А. Жилище... С. 148; Dalewski Z. Zakładziny: obrzęd i mit. S. 18.

158 Bajburin A. W sprawie... S. 67.

159 Bachman A. Dach w słowiańskiem budownictwie ludowem. Lwów, 1929. S. 94.

160 Bajburin A. W sprawie... S. 67. Падобнае меркаванне выказаў З. Далеўскі (Dalewski Z. Zakładziny: obrzęd i mit. S. 19).

161 Vulcanescu R. Kolumna niebios. Warszawa, 1979. S. 70.

162 Bachman A. Dach w słowiańskiem budownictwie ludowem. S. 93.

163 Gross R. Op. cit. S. 107.

164 Suchocki J. Mitologia bałtyjska. S. 197. Латышскаму апекуну коней «сыну неба/бога» Усіньшу (*Ūsiņš*), які атаясамліваўся з агнём, у ахвяру прыносілі *duos solidos et duos panes* (Топоров В. Ещё раз об «авсеневых» песнях: язык, стих, смысл // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. Москва, 1993. С. 192).

165 Gross R. Op.cit. S. 108-109.

166 Рыбаков Б. Язычество древней Руси. Москва, 1987. С. 461.

167 Першым на падабенства расійскіх вышыванак і дацкіх і сармацкіх помнікаў звярнуў увагу В. Гарадцоў у 1926 г. (Златковская Т. Некоторые древнебалканские элементы в фольклоре и этнографии южных славян и восточных романцев // Этническая история и фольклор. Москва, 1977. С. 201).

168 Шеглов А. Фракийские посвятительные рельефы из Херсонеса Таврического // Древние фракийцы в Северном Причерноморье. Ред. Т. Златковская, А. Мелюкова. Москва, 1969. С. 177.

169 Вязьмитина М. Фракийские элементы в культуре населения городищ Нижнего Днепра // Древние фракийцы... С. 131. На тэму гэтага матыву гл. таксама: Rozwadowski A. Indoirańczycy – sztuka i mitologia. Petroglify Azji Środkowej. Poznań, 2003. S. 122-123. Кельцкая Эпона ўяўлялася як жанчына, што вядзе двух коней (Gąssowski J. Mitologia Celtów. Warszawa, 1987. S. 56).

170 Wujewski T. Jeździec Anatolijski a Jeździec Tracki // Balcanica Posnaniensia V. 1990. S. 95, 97, ілюстр. 9.

171 Chętnik A. Chata... C. 56; Pokropek M. i W. Tradycyjne budownictwo drzewne w Polsce. T. 1. S. 31.

172 Pazdur – шпіль, вертыкальная насадка, змешчаная на вяршыні хаты, дэкаратыўна высечаная з кавалка дрэва; галоўным чынам, з'яўляецца ў народным будаўніцтве Малапольшчы; адпаведнікам паздураў на астатняй тэрыторыі Польшчы з'яўляюцца *шпарогі* – заўв. перакл.

173 Puszet L. Studya nad polskiem budownictwem drewnianem. I. Chata. Kraków, 1903. S. 82; Bachman A. Dach w słowiańskiem budownictwie ludowem. S. 90, 93-96; ілюстр. S. 91; Kutrzebianka A. Budownictwo ludowe w Zawoi. Kraków, 1931. S. 49, гл. табл. IX, S. 40.

174 А Бахман (Bachman A. Dach w słowiańskiem budownictwie ludowem. S. 99-101) непераканаўча тлумачыць гэта ўласцівасцямі канструкцый дахаў, што прадвызначалі род ужываных упрыгожанняў. Паздуры ўзводзіліся ў Малапольшчы, Чэхіі, Славакіі, Маравіі, Сілезіі і Памор'і (Fischer A. Lud polski. S. 33, 101).

175 Вязьмина М. Золотобалковский могильник. Киев, 1972. С. 131. На тэму сувязяў, што ядналі жанчыну і дрэва сусвету: Иванов В. Опыт... С. 75-91.

176 Kobielus S. Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza. Warszawa, 1997. S. 45.

177 Иванов В. Опыт... С.120. Аўтар звяртае ўвагу, што кітайскае касмічнае дрэва мае форму, якая нагадвае літару Ж, характэрную для кітайскіх піктаграм і матываў на сібірскіх шаманскіх бубнах.

178 Рыбаков Б. Язычество... С. 497; Зеленин Д. Восточнославянская этнография. С. 290.

179 Волошина Т., Астапов С. Языческая мифология славян. Ростов-на-Дону, 1996 С. 184 (там жа ілюстрацыі, на якіх паказаная шасціканцовая зорка на расійскіх народных ручных вырабах і сармацкіх люстэрках).

180 Рыбаков Б. Язычество... С. 703-704, 732. Магчыма, што стваральнікі славянскага алфавіта для абазначэння невядомай у грэцкай мове галоснай ужылі славянскі сімвал з усталяваным значэннем, пар. згадку Чарнарызца Храбра, што славяне *«лічылі і варажылі пры дапамозе рысак і насечак»* (Czernorizec Chrabr. O piśmie // Pasterze wiernych Słowian: Święci Cyryl i Metody. Przeł. i oprac. A. Naumow. Kraków, 1985. S. 26).

181 Wojtyła-Świerzowska M. Prasłowiańskie abstractum. Sufiksalne nomina actionis (Formacje z podstawowym sufiksalnym –n-, -t-). Warszawa, 2003. S. 78-79.

182 Gajda J. Pitagorejczycy. S. 102. Ё. Вайшкунас трактуе шасціканцовую зорку як касмаграму (Vaiškūnas J. Representations of an Ancient Cosmovision in Lithuanian Distaffs Proceedings of the SEAC 2002 Conference in Tartu. Tartu, 2005. P. 195-206), якая падказвае, што піфагарыйскія нумерычныя спекуляцыі маглі сягаць індаеўрапейскай спадчыны.

183 Ruszel K. Leksykon kultury ludowej w Rzeszowskiem. Rzeszów, 2004. S. 292 (там жа фотаздымкі паскі з Ляжайска).

184 Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 5. S. 151.

185 Байбурин А. Жилище... С. 82-88.

186 Топоров В. К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери **Zemia & Mātē (*Mati)* // Балто-славянские исследования 1998 – 1999. Москва, 2000. С. 247.

187 Pokropek M. i W. Tradycyjne budownictwo drzewne w Polsce. T. 1. S. 118; Pokropek M. Materiały do historycznego budownictwa ludowego z terenu kurpiowskiej Puszczy Zielonej, Prace Działu Etnografii IHKM PAN. Warszawa, 1962. Z. 5. S. 82; Puszet L. Studya nad polskiem budownictwem drewnianem. S. 73; Kutrzebianka A. Budownictwo ludowe w Zawoi. S. 51, гл. табл. XI, s. 50. Зорка часам замяшчалася лацінскім (у Польшчы) або праваслаўным (на ўсходзе) крыжам, які вычэсваў майстар (Kunicka B. Organizacja przestrzeni domowej... S. 186-187).

188 Рыбаков Б. Язычество... С. 461.

189 Puszet L. Studya nad polskiem budownictwem drewnianem. S. 84; Bachman A. Dach w słowiańskiem budownictwie ludowem. S. 90.

190 Karwicka T. Zwyczaj stawiania «majów» w polskiej kulturze ludowej na tle europejskim // Polska Sztuka Ludowa. 1980. № 3-4. S. 213. Пакольні Карвіцкая лічыць звычай вешання на слупах майскіх сіяжкоў другасным (с. 213, 217), то і сіяжкі на паздурах (Chętnik A. Chata... S. 43, 56; Bachman A. Dach w słowiańskiem budownictwie ludowem. S. 98) належыць лічыць інавацыяй.

191 Puszet L. Studya nad polskiem budownictwem drewnianem. S. 81; Fischer A. Lud polski. S. 33, 202. Жураўліныя галовы, што часам з'яўляюцца замест пеўневых, верагодна, былі таксама звязаныя з сімволікай агню, пар. руск. *журавик*, амонім, што азначае жураўля і тлеючае вуголле (Рыбаков Б. Язычество древней Руси. Москва, 1987. С. 709, 712-713).

192 Златковская Т. Некоторые древнебалканские элементы. С. 201.

193 Петрухин В. Кузнец // Славянская мифология. С. 234; Агапкина Т. Кузьма и Демьян // Славянская мифология. С. 235; Толстая С. Святые Славянская мифология. С. 356; Uspieński B. Kult św. Mikołaja na Rusi. S. 139, 224-228; Волошина Т., Астапов С. Языческая мифология славян. С. 267. Латышы называлі снапком Юміса апошнія зжатыя на полі каласы (Brückner A. Starożytna Litwa... S. 145-146).

194 Жатвенные песни и обряды. Публ. О. Пашина // Русский эротический фольклорю Москва, 1995. С. 316. На сувязь «барады» са спарышом паказвае тах А. *spartu* 'пасма валасоў; кудзер; кучаравыя валасы' (Топоров В. Из индоевропейской... С. 154).

195 Chętnik A. Chata kurpiowska. S. 43, 56; Bachman A. Dach w słowiańskiem budownictwie ludowem. S. 98. На польскіх нямых брактэатах XIII ст., на якіх выяўляліся галовы тура, шасціканцовая зорка (папераменна з крыжам) з'яўляецца паміж рагамі.

196 Кулаков В. Знамёна дружин балтийского региона // Советская Археология. 1989. № 4. С. 61. Пеўні ўвенчвалі абрадавыя купальскія слупы ў кельцкіх і германскіх краінах: Гроздова И. Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. Москва, 1978. S.74; Морозова М. Скандинавские народы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. С. 96.

197 Пра сувязі рагатых жывёлаў з дрэвам сусвету: Иванов В. Опыт... С. 121-122.

198 Русский Север. Этническая история и народная культура XII – XX века. Москва, 2001. С. 766-767, 780.

199 Dalewski Z. Zakładziny: obrzęd i mit. S. 19. Апошні пучок нязжатага збожжа на полі называлі м. інш. *коза, козулька* (Зеленин Д. Восточнославянская этнография. С. 66).

200 Грыб Claviceps purpurea набывае форму ражка, адсюль народныя назвы:

руск. *рожки*, балг. *moravo rogće, rogalka*, рум. *cornul-secarei, corn-de-secară* (Steffen A. Rozważania etymologiczne. S. 142).
201 Chętnik A. Chata kurpiowska. S. 56; Fischer A. Lud polski. S. 202; Pokropek M. i W. Tradycyjne budownictwo drzewne w Polsce. T. 1. S. 89; параўн. назвы спарынні: лат. *vilka zobi* 'воўчыя зубы', чэшск. *zuby* 'зубы' (Steffen A. Rozważania etymologiczne. S. 142).
202 Dalewski Z. Zakładziny: obrzęd i mit. S. 18-19.
203 Ward D. The Divine Twins. P. 45, 54. На Курпах шпарогі часам называлі «каралямі» (Pokropek M. Materiały do historycznego budownictwa ludowego... S. 71).
204 Černy A. Zagroda łużycka // Wisła. 1887. № 3. S.354. Дамавыя духі, паводле народных уяўленняў, мелі асабліваю цягу да коней, якіх яны даглядалі або заязджалі па начах (Moszyński K. Kultura... T. II. Cz. 1. S. 637-638).
205 Kawecka-Gryczowa A. «Bogowie fałszywi». Nieznany pamflet antykatolicki z XVI wieku // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. 1980. T. 25. S. 185.
206 Odyniec W. Życie i obyczaje ludu pomorskiego w XVII i XVIII w. Gdynia, 1966. S. 50; Myśliwski G. Człowiek średniowiecza wobec czasu i przestrzeni (Mazowsze od XII do poł. XVI wieku). Warszawa, 1999. S. 317-318; Морозова М. Скандинавские народы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. С. 106; Филимонова Т. Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. С. 140; Гроздова И. Народы Бельгии и Нидерландов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. С. 69-70; Филимонова Т. Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. С. 139; Листова Н. Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. С. 162-163; Листова Н. Народы Швейцарии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. С. 180.
207 Иванов В., Топоров В. К проблеме... С. 150. На тэму шлюбных кампетэнцый Ашвінаў гл.: Ward D. The Divine Twins. P. 19.
208 Gross R. Op. cit. S. 108.
209 Иванов В. Опыт... С. 136.
210 Popowska-Taborska H. Ślady... S. 171. Прусы ўшаноўвалі дамавога духа, прыносячы ў ахвяру белага ці чорнага пеўня дзеля добрага ўраджаю і абароны ад пажару (Фаминцын А. Божества древних славян. С. 117-118).
211 Słupecki L. Czy volsi zawędrował na Ruś? O szczególnej formie indoeuropejskiej ofiary z konia u Skandynawów i na Rusi // Wędrówki rzeczy i idei w średniowieczu. Pod red. S. Moździocha. Wrocław, 2004. S. 95-98.
212 Пры дапамозе кораня **spart-* у фракійскай мове ўтвараюцца шматлікія антрапонімы (*Σπαράδοκος, Σπαρτοκος, Σπαρτακος, Spartacus, Sparticus, Isparticus, Σπαρτυχος, Σπαρδοκος*), а таксама тапонімы. Тапароў знайшоў літоўскі адпаведнік фрак. *Σπάρτη κώμη* (Steph. Byz. 583,15) – літ. *Spartų kaimas* (Топоров В. Из индоевропейской... С. 152).
213 Detschew D. Die thrakische Sprachreste // Schriften der Balkankommission. Linguistische Abteilung. XIV. Wien, 1957. S. 200.
214 Kronika ... Macieja Stryjkowskiego. T. I. S.146.
215 Иванов В., Топоров В. Исследования... С. 183, 206.
216 Иванов В., Топоров В. К семиотическому... С. 344-345.
217 Морозова М. Скандинавские народы. С. 106; Филимонова Т. Немцы. С.140; Гроздова И. Народы Бельгии и Нидерландов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. С. 69-70; Филимонова Т. Немцы. С.139; Листова Н. Австрийцы. С. 162-163; Листова Н. Народы Швейцарии. С. 180; Гроздова И. Венгры. С.192; Klinger W. Doroczne... S. 65-74; Szadura J. Pożar // Słownik stereotypów... S. 342.
218 Odyniec W. Życie i obyczaje ludu pomorskiego w XVII i XVIII w. Gdynia, 1966. S. 50; Myśliwski G. Człowiek średniowiecza wobec czasu i przestrzeni (Mazowsze od XII do poł. XVI wieku). Warszawa, 1999. S. 317-318; Морозова М. Скандинавские народы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. Москва, 1978. С. 106; Филимонова Т. Немцы. С. 140; Гроздова И. Народы Бельгии и Нидерландов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. С. 69-70; Филимонова Т. Немцы. С. 139; Листова Н. Австрийцы. С. 162-163; Листова Н. Народы Швейцарии. С. 180.
219 Wasilewski J. S. ...Po śmierci wędrować. Szkic z zakresu etnologii świata znaczeń (I) // Teksty. 1979. № 3. S. 99-109; Tomicki R. Czy Kriwe krzywał? Kilka uwag o pożytkach z przeżytków // Archeologia w teorii i praktyce. Pod red. A. Buko i P. Urbańczyka. Warszawa, 2000. S. 475.
220 Uspieński B. Kult św. Mikołaja na Rusi. S. 139, 224-228; Iwaniszewski S. Calendar, astronomy and the cult of St. Adalbert in polish folkculture // Actes de la Vème Conférence Annuelle de la SEAC. Gdańsk, 1997. Warszawa – Gdańsk 1999. S. 214-215.
221 Kurek J. Eucharystia, Biskup i Król. Kult św. Stanisława w Polsce. Wrocław, 1998. S. 103, 107-110, 115, 121, 127, 346-347, 351.
222 Dukova U. Mitologiczna opozycja prawy i lewy w bułgarskich dialektach // Etnolingwistyka 5. Lublin, 1992. S. 45-51; Wasilewski J. S. Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji // Etnografia Polska. 1978. 22. 1. S. 81-107; Иванов В. Опыт... С. 107.
223 Gross R. Op. cit. S. 109. Падобным чынам у Польшчы спосабам утаймавання пажару быў трохразовы аб'езд палаючага будынка конна (Szadura J. Pożar. S. 342).
224 Gross R. Op.cit. S. 107.
225 Wierciński M. Mitologem drzewa w Indiach i jego obrzędowa egzemplifikacja w dzisiejszym Radżastanie // Acta Asiatica Varsoviensia 5. 1991. S. 74; Иванов В. Опыт... С. 82.
226 Knappert J. Mitologia Indii. Poznań, 1996. S. 54.
227 Jurewicz J. Trzy kroki Wisznu // Studia Indologiczne. 1996. № 3. S. 50.
228 Іваноў і Тапароў суадносяць Тындарыдаў (*Tindaridai*) з этрускім богам неба, Тынам (*Tin*), прычым *-dar* з'яўляецца патранімічным элементам (Иванов В., Топоров В. К проблеме... С. 171).
229 Ward D. The Divine Twins. P. 13.
230 Długosz J. Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego. S. 219. Пацвярджаюць гэта *Episcoporum Prussie Pomesaniensis atque Sambiensis Constitutiones Synodales* (Топоров В. Заметки по балтийской мифологии // Балто-славянский сборник. Москва, 1972. С. 291).
231 Długosz J. Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego. Ks. X. S. 213, 216; гл. таксама: Kronika polska Marcina Bielskiego. T. I. S. 92; Kronika ... Macieja Strykowskiego. T. I. S. 142. Падобным чынам Грунаў (V 2): *Die eine seite hilt das bilde Perkuno inne, wies oben ist gesagt wurden, und sein cleinott war, domit man stetis feuir hette von eichenem holtze tag und nacht* (S. Grunau. Preussische Chronik. S. 78).
232 Relacja Eneasza Sylwiusza Piccolominiego // Cudzoziemcy o Polsce. S.100.
233 Gajda J. Pitagorejczycy. S. 102.
234 Heraklit. Myśli. Tłum. L. Staff. Warszawa, 1929. S. 17.
235 Bachman A. Dach w słowiańskiem budownictwie ludowem. S. 98-99.
236 Latopis hustyński... S. 108; гл. таксама: Kronika polska... T. I. S. 125-126.
237 Kronika ... Macieja Stryjkowskiego. T. I. S. 138.
238 Bachman A. Dach w słowiańskiem budownictwie ludowem. S. 99.
239 Ibid. S. 99.
240 У міфалогіі ведыйскага боства агню тройка паўтараецца пастаянна: *Агні* мае тры галавы, тры сядзібы, тры аблічча, тройчы нараджаецца, тры таксама рытуальныя агні (Топоров В. Авест. Θrita, Θraētaona, др.-инд. *Trita* и др. и их индоевропейские истоки // Annali della Facolta' di Lingue e Letterature Straniere di Ca'Foscari. 1977. XVI. 3 (Serie Orientale 8). С. 42-45).
241 Stryjkowski M. O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego, przedtym nigdy od żadnego ani kuszone, ani opisane, z natchnienia Bożego a uprzejmie pilnego doświadczenia. Oprac. J. Radziszewska. Warszawa, 1978. S. 236, 283-284. Пра дамавы культ вужоў у Літве: Długosz J. Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego ks. X, с. 210-211, 219; Kronika polska Marcina Bielskiego. T. I. S. 474; Zdanie sprawy JW. Pietro Duodo... S. 183; На гэтую тэму гл.: Brückner A. Starożytna... S. 123-124.
242 Fischer A. Lud polski. S. 202; Pokropek M. i W. Tradycyjne budownictwo drzewne w Polsce. T. 1. S. 30.
243 Златковская Т. Некоторые древнебалканские элементы. С. 201.
244 Zajkowski E. Święta i święci na ziemiach białoruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego // Zamek i dwór w średniowieczu od XI do XV w. Pod red. J. Wiesiołowskiego. Poznań, 2001. S. 255.
245 Moszyński K. Polesie... S. 248-249. Св. Пётр у балтаў замяніў «уладара вятроў» (Perdoytus), што ўладарыў морам (Suchocki J. Mitologia bałtyjska. S. 150-170). Б. Успенскі лічыць св. Пятра адным з адпаведнікаў Воласа (*Wołosa*) (Uspieński B. Kult św. Mikołaja na Rusi. S. 126, 184-190). А. Возьняк зазначае, што св. Мікалай выконвае ў фалькларыстычных матывах такія самыя функцыі, што і св. Пётр (Woźniak A. Święty Mikołaj w folklorze rosyjskim i polskim (legenda, pieśń, obrzęd) // Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej. Red. R. Łużny. Lublin, 1989. S. 152).
246 Pietkiewicz Cz. Bóstwa... S. 19.
247 Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Москва, 1986. С. 51-52; Топоров В. О семиотическом аспекте митраической мифологии в связи с реконструкцией некоторых древних представлений // Semiotyka i struktura tekstu. Pod red. M. R. Mayenowej. Warszawa, 1973. S. 359-362. Скансруяваную Думезілем сістэму бінарных апазіцый, персаніфікаваных праз Мітру і Варуну,

падарваў П. Тыме, даводзячы на падставе Рыгведы, што існуюць сумесныя ахвярапрынашэнні абодвум багам. Дапушчэнне думкі, што гэтыя багі былі Блізнятамі, дазваляе прымірыць абедзве пазіцыі.
248 Абаев В. Как апостол... С. 328.
249 Дыскусію на тэму ідэнтыфікацыі Ашвінаў і Дыяскураў з нябеснымі целамі і светлавымі з'явамі на небе рэзюмуе Д. Вард (Ward D. The Divine Twins. P. 15).
250 Полное собрание русских летописей. Санкт-Петербург, 1908. Т. II. С. 5.
251 С. Талстоў паказвае на рэлігійную блізкасць гэтаў і фракійцаў, што шанавалі коней і чарадзейнага Вершніка (Толстов С. Древний Хорезм. Москва, 1948. С. 202-203, 207-208, 243).
252 Стэрэатыпнае ўяўленне Мітры як салярнага боства трэба катэгарычна адкінуць: мітраісцкія барэльефы паказваюць планетарнае боства Сонца, якое ўкленчвае перад Мітрам, які кладзе на яго галаву руку (Kaim B. Irańska ideologia władzy królewskiej w okresie panowania Sasanidów. Warszawa, 1997. S. 137, 140), што паказвае на апякунскія адносіны Мітры да Сонца, а не на іх ідэнтычнасць.
253 Składankowa M. Kultura perska. Wrocław – Warszawa – Kraków, 1995. S. 58.
254 Piwiński R. Mitologia Arabów. Warszawa, 1989. S. 27, 38, 46, 215.
255 Kaim B. Irańska... S. 114, 122-123; Składankowa M. Kultura... S. 38, 58.
256 Dumézil G. Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej. Warszawa, 2006. S. 37-38, 140.
257 Słupecki L. Mitologia... S. 96-97.
258 Gąssowski J. Mitologia Celtów. S. 81-82; Botheroyd S., Botheroyd P. F. Słownik mitologii celtyckiej. Katowice, 1998. S. 130-133; 189-193; 376-379; 379-382.
259 Kaim B. Irańska... S.137.
260 Toporov V. Some remarks... P. 261-269.
261 Ordericus Vitalis, Historia ecclesiastica (excerpta) IV (1069). Mon. Germ. Hist. Scriptores. T. XX (1868). P. 54-55.
262 Knauthe Ch. Derer Oberlausitzer Sorberwenden umständliche Kirchengeschichte. S.17-20.
263 Banaszkiewicz J. Pan Rugii – Rugiewit i jego towarzysze z Gardźca: Porewit i Porenut (Saxo Gramatyk, Gesta Danorum. XIV, 39, 38-41) // Słowiańszczyzna w Europie średniowiecznej. Red. Z. Kurnatowska. Wrocław, 1996. T. 1. S. 75-81; Banaszkiewicz J. *Origo et religio* – wersja słowiańska (O sposobach budowania tożsamości wspólnotowej w społecznościach wcześniejszego średniowiecza – «wzorcotwórcze pamiątki» i opowieści o nich) // Res Historica 3. Lublin, 1998. S. 53-54.
264 Banaszkiewicz J. Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka. Wrocław, 1998. S. 49-50.
265 Gajda J. Pitagorejczycy. S. 73.
266 Шырэй на гэтую тэму: Lengauer W. Dionizos *kourotrophos*? Kult Dionizosa i inicjacje młodzieży męskiej w Grecji starożytnej // Misteria, inicjacje. Red. D. Kosiński. Kraków, 2000. S. 136-137.
267 Померанцева Э. Ярилки. С. 128.
268 Ідэнтыфікацыі гэтага тыпу лабільныя: аўтар згадкі ў *Густынскім летапісе* параўнаў Ладу з Плутонам і Бахусам (Дыянісам).
269 Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1956. S. 529. Паводле Стрыйкоўскага, *«казла звычайна прыносілі ў ахвяру багам дзеля добрага прыплоду гэтай жывёлы»* (Stryjkowski M. O początkach... S. 82).
270 Милчев А. О культе Сабазия в Нижней Мезии и Фракии // Вестник древней истории. 1977. № 2. С. 58-62, 72-73.
271 Шеглов А. Фракийские посвятительные рельефы из Херсонеса Таврического // Древние фракийцы в Северном Причерноморье, Москва, 1969. С. 176.
272 Гиндин Л. Некоторые вопросы древнего балканского субстрата и адстрата // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Москва, 1976. С. 63-64; Szubert W. Kult Herosa Trackiego w Odessos // Balcanica Posnaniensia I. 1984. S. 210-211; Najdenova V. Chronologia zabytków związanych z kultem Mitry z terenów Mezji Dolnej i Tracji // Balcanica Posnaniensia I. 1984. S. 221-222. Уяўленне Мітры ў выглядзе коннага паляўнічага з лукам (Artymowski J. Symbolika mitraizmu // Euhemer. 1981. № 4. S. 6) была падставай для атаясамлення яго з Фракійскім Вершнікам.
273 Гиндин Л. Некоторые вопросы... С. 64.
274 Толстов С. Из предыстории... С. 44; Толстов С. Древний Хорезм. С. 202; Składankowa M. Mitologia Iranuю Warszawa, 1989. S. 274.
275 Иванов В., Топоров В. Исследования... С.228; Frančić V. Słownik serbochorwacko-polski. Warszawa, 1956. T. I. S. 172.
276 Dworakowski S. Kultura społeczna ludu wiejskiego. S. 217.
277 Puszet L. Studya nad polskiem budownictwem drewnianem. S. 81; Bachman A. Dach w słowiańskiem budownictwie ludowem. S. 93.
278 Chętnik A. Chata..., c.61.
279 Иванов В., Топоров В. Исследования... С.19, 30.
280 Żywoty Pitagorasa. Porfiriusz, Jamblich, Anonim. Przełożyła, wstępem oraz przypisami opatrzyła J. Gajda-Krynicka. Wrocław, 1993. S. 20-21; гл. таксама падобнае сивярджэнне Тапарова (Toporow W. O modelach liczbowych w kulturach archaicznych // Teksty. 1974. № 1. S. 179).
281 Иванов В. Опыт... С. 93, 98.
282 Bachman A. Dach w słowiańskiem budownictwie ludowem. S. 90, 99.
283 У Сантоку (XIII/IX ст.) у кутах дамоў выяўленыя людскія чарапы (Dalewski Z. Zakładziny: obrzęd i mit. S. 17).
284 Иванов В. Опыт... С. 108.
285 Kubiak K. Dzień narodzin głowy. Przyczynek do badań nad problematyką świętojańską // Polska Sztuka Ludowa. 1983. № 3-4. S. 175-185.
286 Olszewski M. Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania O zabobonach Stanisława ze Skarbimierza. Warszawa, 2002. S. 189.
287 Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego. Tłum. K. Abgarowicz, wstęp i komentarze opracowała J. Karwasińska. Warszawa, 1966. S. 152.
288 Piśmiennictwo... S. 85; Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski. Tłum. J. Pleziowa, oprac. M. Plezia. Warszawa, 1987. S. 35, 66. Культавы характар смерці, якую атрымаў Войцех, яскрава відаць таксама ў польскай іканаграфіі святога пакутніцтва: у сцэне, што выяўляе труп пакутніка на «бронзавых Гнезненскіх дзвярах», паказаная адсечаная галава, насаджаная на кол; пакутніцтва св. Войцеха на іконе (кватэра алтара з прыкл. 1520 г.) з касцёла ў Мэнцінах каля Новага Сонча паказанае тулавам, што ляжыць на зямлі, апранутым у гатычную рызу (арнат), адсечаную ж галаву ў біскупскай мітры адзін з катаў трымае насаджанай на ссечанае маладое дрэўца (Drzwi gnieźnieńskie. Praca zbiorowa pod red. M. Walickiego. T. III. Wrocław, 1956, ілюстр. 72, 73; Ks. Smoleń W. Ilustracje świąt kościelnych w polskiej sztuce (Festa Ecclesiastica in arte Polonorum repraesentantur). Lublin, 1987. S. 128-129). На тэму пазнейшага лёсу галавы св. Войцеха гл.: Labuda G. Święty Wojciech w działaniu, w tradycji i w legendzie // Święty Wojciech w polskiej tradycji historiograficznej. Wyboru dokonał i opracował G. Labuda. Warszawa, 1997. S. 412-413; Powierski J. Legenda pomezańska o śmierci św. Wojciecha // Środkowoeuropejskie dziedzictwo świętego Wojciecha. Red. A. Barciak. Katowice, 1998. S. 162-167.
289 Буслаев Ф. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. С. 520.
290 Mansikka V. Die Religion der Ostslaven. S. 164.
291 Dukova U. Mitologiczna opozycja *prawy i lewy*... S. 50-51.
292 Šafařik P. J., Palacky F. Die ältesten Denkmäler der Böhmischen Sprache. S. 223. Міфолаг XVII стагоддзя Сарбеўскі (XXIX 18) цьмяна ўзгадвае пра польскі культ «Меркурыя» (Sarbiewski M. K. Dii gentium. Bogowie pogan. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1972).
293 Jung C. G. Rebis czyli kamień filozofów. Warszawa, 1989. S. 311-333.
294 Kawecka-Gryczowa A. «Bogowie fałszywi». Nieznany pamflet antykatolicki z XVI wieku // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. 1980. T. 25. S. 185.
295 Banaszkiewicz J. «Gerwazy...» C. 60-63, 65-66.
296 Евзлин М. Космогония и ритуал. Москва, 1993. С. 301; Дмитриев С. Тема отрубленной головы и политическая культура народов центральной Азии (обшеазиатский контекст) // http://stratum.ant.md/stratum%20plus/articles/dmitea/dmitea_97_1.htm

ЦІ ІСНАВАЎ БАЛЦКІ ЗАДЫЯК?

ЁНАС
ВАЙШКУНАС

ЛІТОЎСКІ ЗАДЫЯК У ГІСТАРЫЧНЫХ КРЫНІЦАХ

Мы не знайшлі прамога сведчання пра знакі Задыяку ні ў літоўскім, ні ў латышскім этнаастранамічным матэрыяле, але некаторыя гістарычныя крыніцы даюць нам падставы меркаваць, што Задыяк быў вядомы ў дахрысціянскай Літве.

Гэтае меркаванне заснаванае на інфармацыі дзвюх гістарычных крыніц і на аналізе этнаграфічнага і фальклорнага матэрыялу. Першае сведчанне было зафіксаванае ў кнізе Энэя Сільвіі Пікаламіні «Апісанне розных падзей і месцаў», выдадзенай у 1477 г. Аўтар кнігі перадае гісторыю Гераніма Пражскага (1431 г.): *«Ідучы далей, мы знайшлі племя, якое ўшаноўвала Сонца і захоўвала вялізны жалезны молат з вялікай пашанай. У святароў запыталі, што яны разумеюць пад гэтым культам, і яны адказалі, што даўным-даўно Сонца не было відаць на працягу многіх месяцаў, бо магутны кароль зламіў яго і замкнуў у моцнай вежы. Тады знакі Задыяку прыйшлі на дапамогу. Яны ўзялі вялізныя молаты і разбурылі вежу. Яны вызвалілі сонца і вярнулі яго людзям. Таму гэтая прылада ў такой пашане, бо з яе дапамогай людзі ізноў атрымалі святло»*[1].

Другое сведчанне паходзіць з кампілятыўнай хронікі нямецкага аўтара Ёхана Фрыдрыха Рывіюса. Ён сцвярджаў, што ў Вільні было свяцілішча Пяркунаса з квадратным алтаром. Алтар быў утвораны дванаццаццю прыступкамі, кожная з якіх была прысвечаная аднаму задыякальнаму знаку: *«Кожны месяц, калі ўзыход і заход Сонца ўваходзіў у знак, на пэўнай прыступцы запальвалі ахвярныя вогнішчы. Найвышэйшая прыступка належала Раку, а найніжэйшая – Казярогу. Але рэальныя ахвяры не спальваліся, меркавалася, што толькі імітацыі, зробленыя з воску, будуць спаленымі...»*[2] Ё. Ф. Рывіюс скапіяваў гэтую інфармацыю з Літоўскай Гісторыі Аўгусціна Ратундуса (XVI ст.).

ЗНАКІ ЗАДЫЯКУ Ў КАЛЯНДАРНАЙ АБРАДНАСЦІ

Гістарычныя крыніцы робяць акцэнт на рытуальнай і каляндарнай ролі задыякальных знакаў, але таксама была спроба адшукаць сляды «задыякальных рытуалаў» і ў вядомых этнічных каляндарных абрадах XIX – XX стст. Матывацыя даследавання грунтавалася на тыповым міфалагічным думанні, дзе галоўныя касмаганічныя дзеянні павінны рытуальна паўтарацца падчас пэўных каляндарных святаў. Мяркуецца, што задыякальныя сузор'і, вядомыя літоўцам, павінны быць пераважна заамарфнымі; была надзелена ўвага захаваным абрадам з жывёламі і некаторым фальклорным тэкстам.

Святочныя абрады Каляд і Масленіцы могуць несумнеўна разглядацца як штогадовыя касмічныя рытуалы ў гонар вызваленага Сонца. У літоўцаў ёсць Калядны абрад, у якім людзі, пераапранутыя ў жывёл, працягваюць праз вёску бервяно, пры гэтым б'ючы яго. Пасля бервяно спальваюць. Гэты абрад можа быць звязаны з вызваленнем Сонца. Літоўскі этнолаг П. Дундулене мяркуе, што спальванне бервяна можа сімвалізаваць перамогу Сонца над хтанічнымі сіламі[3].

Падобнае пераапрананне ў жывёл адбываецца і на Масленіцу, калі такая ж працэсія рухаецца не за бервяном, а за адмысловым «Возам Сонца». Кола «воза» замацоўвалася гарызантальна на двухколавым возе або на палазах санак, і на ім мацавалі пэўную міфічную фігуру. Замест рук былі ланцугі. Калі фігура круцілася, ланцугі ляцелі ў розныя бакі і баранілі фігуру ад удзельнікаў працэсіі, якія нападалі на яе. Кола можа сімвалізаваць Сонца, а ўсталяваную фігуру можна вытлумачыць як міфічную істоту, якая прыносіць шкоду Сонцу. Пазней фігуру спальвалі ці тапілі.

Важна адзначыць той факт, што на наступны дзень пасля Масленіцы была традыцыя цягнуць бервяно праз вёску (як і на Каляды). Ёсць звесткі, што гэтае бервяно цягалі дванаццаць пераапранутых чалавек[4]. Падабенства абраду пераапранання ў жывёл і цягання бервяна на Каляды і Масленіцу дазваляе нам аб'яднаць характэрныя рысы гэтых святаў у агульную схему:

Заамофнае пераапрананне – цяганне бервяна, яго збіванне і спальванне – вызваленне Сонца

Заамофнае пераапрананне – разбурэнне міфічнай постаці – вяртанне Сонца на коле воза

Дапушчаючы гэтую гіпотэзу, святочныя маскі на Каляды і Масленіцу можна ўважаць за знакі Задыяку. Гэтыя маскі характэрныя для літоўскіх і латышскіх святаў: казёл, конь, вершнік

У загалоўку выкарыстаная выява рытуальнага каўша з Гародні з тутэйшымі задыякальнымі знакамі

на кані, жораў, мядзведзь, бык, а найбольш папулярнымі маскамі ў Літве былі маскі *казла, каня, вершніка* і *жорава*[5]. Менавіта яны могуць прэтэндаваць на выявы знакаў літоўскага Задыяку[6]. Аналіз некаторых пастуховых каляндарна-абрадавых песень умацоўвае шанцы казла быць знакам Задыяку. Яны таксама адкрываюць яшчэ адзін персанаж Задыяку – *узброенага чалавека*. Змест традыцыйнай літоўскай каляднай песні «Прыходзіць алень з дзевяццю рогамі» дазваляе ўключыць *аленя* ў групу меркаваных персанажаў. Этнолаг Н. Лаўрынкене аналізавала семантыку архаічных літоўскіх каляндарных песень і высветліла найбольш характэрныя сюжэты і сімвалы касмаганічных міфаў і касмалагічных уяўленняў. Сярод іх тры зааморфныя персанажы – *алень, конь* і *паўлін*[7].

ЗНАКІ ЗАДЫЯКУ НА СТАРАЖЫТНЫМ КАЎШЫ

Меркаванне, якое грунтуецца на аналізе гістарычных крыніц і этнаграфічнага матэрыялу, нечакана пацвердзілася пасля даследавання старажытнага рытуальнага каўша з Гародні з адлюстраваннем дванаццаці знакаў задыяку. Дакладныя абставіны адкрыцця гэтага каўша невядомыя. Вядома толькі, што ён быў знойдзены ў скляпеннях нейкай царквы падчас Другой сусветнай вайны[8] і з'явіўся ў экспазіцыі музея гісторыі і археалогіі. У лістападзе 1956 г. коўш выслалі ў Маскву на рэстаўрацыю, а з 1978 г. ён знаходзіцца ў галоўнай экспазіцыі Музея беларускай народнай творчасці ў Раўбічах.

Коўш быў пакрыты паліхромным роспісам. Перад рэстаўрацыяй каўша на ім заўважылі некаторыя старэйшыя малюнкі. Гэта былі вузкія лініі, якія ўтваралі роспіс. З-за пазнейшага паліхромнага роспісу на вонкавым баку каўша іх было цяжка разгледзець. Паводле стылю роспісу яго адносяць да мясцовай традыцыі Вялікага Княства Літоўскага XVII ст. Сам коўш датуюць раней – XV ст., аднак дагэтуль невядома, хто і калі вызначыў гэтую дату[9]. Унутраны бок каўша захаваў паліхромныя малюнкі, але яны не нясуць інфармацыі і ўяўляюць сабой просты арнамент. Старажытныя малюнкі пакрываюць вонкавую паверхню каўша лініяй вышынёй у 10 см. Усяго дванаццаць выяваў, апраўленых геаметрычным арнаментам. Захаванасць каўша не павінна здзіўляць, бо ён зроблены з нарасту бярозы. Дрэва

Выява вершніка на гарадзенскім каўшы, адпаведная знаку Цяльца

Выява вялікага і малога аленяў на гарадзенскім каўшы, адпаведная знаку Скарпіёна

бярозавага наросту асабліва шчыльнае і зусім не паглынае ваду. Таксама коўш быў пакрыты воскам.

Падаецца, што коўш рэгулярна выкарыстоўвалі ў сваім прамым прызначэнні – для пітва, а таму першы, бліжэйшы да ручкі, малюнак зношаны трэннем. Коўш даволі цяжкі, бо мае дыяметр каля 0,5 м.

Выявы на паверхні каўша размешчаны ў паслядоўным парадку. Адлюстраванні Сонца на кожным малюнку падказваюць нам думку, што гэтыя выявы звязаныя з шляхам Сонца сярод зорак, то-бок задыякам. Малюнкі 10, 11 і 4, калі ісці па гадзіннікавай стрэлцы ад ручкі, непасрэдна атаясамліваюцца з традыцыйнымі знакамі задыяку, такімі як Стралец, Казярог і Блізняты. Становішча гэтых знакаў сярод іншых малюнкаў дазваляе нам меркаваць, што гэта не проста супадзенне. Тады павінна быць пяць знакаў паміж Блізнятамі і Стральцом. І мы знаходзім дакладную колькасць выяваў на каўшы. Перамяшчэнне па выявах па гадзіннікавай стрэлцы і іх атаясненне са знакамі Задыяку даказвае, што знакам, які ідзе за Стральцом, з'яўляецца Казярог. Такое размяшчэнне трох ідэнтыфікаваных знакаў дазваляе нам сцвярджаць, што малюнкі на каўшы несумнеўна з'яўляюцца знакамі Задыяку. Калі ісці па гадзіннікавай стрэлцы ад ручкі каўша, то атрымаем наступныя знакі:

1. (выяву цяжка разглядзець[10]) – «Рыбы».
2. Пакрытая мехам фігура – «Авен».
3. Вершнік (едзе справа налева) – «Цялец».
4. Два чалавекі трымаюць адзін аднаго за рукі; адзін у правай руцэ трымае стралу ці дубінку над галавой, і мы можам бачыць Сонца і яго промні паміж галовамі і нагамі людзей – «Блізняты».
5. Птушка, якая нагадвае паўліна (арыентаваная налева) з сонечным дыскам над спінай – «Рак».
6. Птушка, якая нагадвае паўліна (падобная да №5), але арыентаваная направа. Сонечны дыск таксама над спінай – «Леў».
7. Птушка, якая нагадвае жорава ці бусла (арыентаваная налева) з сонечным дыскам над спінай – «Дзева».
8. Два Сонцы (адно ў левым куце рамкі з промнямі, як у свастыкі, другое ў правым верхнім куце з прамымі промнямі) – «Шалі».

9. Вялікі і маленькі алені[11] – «Скарпіён».

10. Ваяр з дзідай у правай руцэ над галавой і сонечны дыск з прамымі промнямі над яго галавой – «Стралец».

11. Казёл, які скача, з сонечным дыскам з прамымі промнямі над спінай – «Казярог».

12. Конь, які скача, з сонечным дыскам з прамымі промнямі над спінай – «Вадаліў».

Гэтыя выявы пацвярджаюць рэальнасць папярэдніх рэканструкцый задыякальных знакаў і дазваляюць іх звязаць з адпаведнымі сузор'ямі. У той жа час ідэнтыфікаваныя шэсць іншых знакаў з сямі неапазнаных. Абрысы знакаў дазваляюць суаднесці гэтыя фігуры з пэўнымі групамі зорак. Пачатковы пункт рэканструяванага Задыяку супадае з сузор'ем «Рыбы», а таму мы можам меркаваць, што маем справу з сістэмай задыякальных знакаў нашай эры. Гэты факт – вельмі важны аргумент, які даказвае, што Задыяк на каўшы – не проста запазычанне з Рымскай Імперыі. Пачатковы пункт у «Рыбах» паказвае на тое, што гэтая сістэма актыўна выкарыстоўвалася і грунтавалася на мясцовай практыцы астранамічных назіранняў.

СЕМАНТЫКА РЭКАНСТРУЯВАНЫХ ЗНАКАЎ І ІХ СУВЯЗЬ З АСТРАНАМІЧНЫМІ ЦЕЛАМІ

Важным аргументам, які ўзмацняе гіпотэзу, паводле якой літоўцы звязвалі ўзгаданыя вышэй сімвалы са знакамі задыяку, можа быць інфармацыя, якая даказвае прамую сувязь гэтых сімвалаў з нябеснай сферай і астранамічнымі целамі. Такая інфармацыя ёсць у літоўскім этнаграфічным матэрыяле. Давайце абмяркуем найбольш характэрныя сімвалы Задыяку.

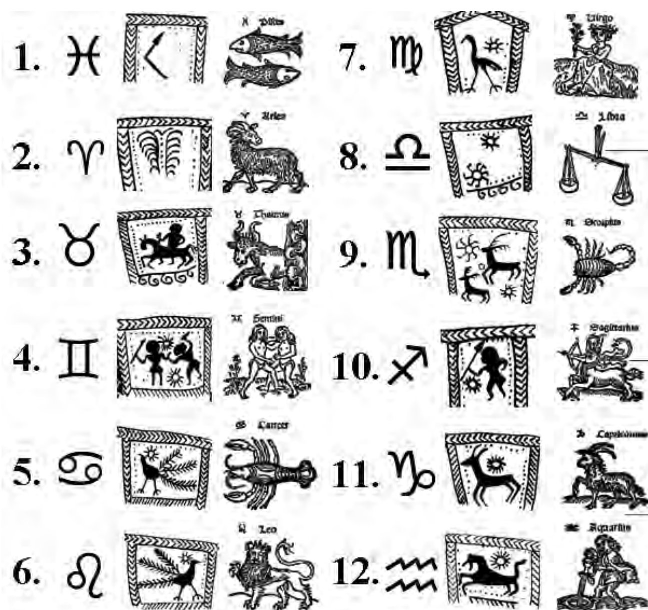
Конь. 1) Сузор'е з такой назвай зафіксаванае ў літоўскім, латышскім і беларускім этнаастранамічным матэрыяле: літ. *Arklys*, лат. *Kumeļš*, бел. *Конь*. Больш таго, латышскі матэрыял дае магчымасць дакладней ідэнтыфікаваць гэтае сузор'е. Сузор'і *Воўк* і *Конь* вядомыя ў Латвіі. Кажуць, што калі адно сузор'е з'яўляецца, іншае знікае. Латышскі даследнік народнай культуры А. Гоба суадносіць сузор'е Воўка з Лявом, а Каня – з Пегасам[12]. Наш матэрыял дазваляе зрабіць гэтую ідэнтыфікацыю дакладнейшай: мы можам суаднесці сузор'е Каня з сузор'ем Вадаліва (Вадаліва і часткі Рыб, калі быць дакладным), якое належыць сузор'ю Пегаса. Вядома, што група зорак справа над Пегасам называлася Канём у вавілонцаў[13]. Літоўская традыцыя выяўляе Каня ніжэй грэцкага сузор'я Пегаса, бо гэта больш адпавядае фігуры каня ў гэтай частцы небасхілу. 2) У літоўскіх казках мы знаходзім сюжэт пра каня, які з'яўляецца з мора, ці пра лятаючага каня. Касмічнага каня ўяўляюць і ў каляндарных песнях. Ён хіліцца небу сваімі вушамі, ён падлічвае зоркі сваімі вачамі, вымятае тэрыторыю і ўсе дарогі сваім хвастом, і ён разбівае пасткі сваімі нагамі. У латышскіх песнях узгадваецца, што Сонца ўзыходзіць у сядле, Месяц узыходзіць на аброці, а *Auseklytis* (Венера) узыходзіць на павадах[14]. З гэтага апісання мы можам меркаваць, што гэты зорны конь знаходзіцца на экліптыцы, то-бок у задыякальным поясе. Гэта тлумачыць, чаму Сонца, Месяц і Венера з'яўляюцца на ім[15]. 3) У літоўцаў ёсць каляндарнае свята *Kumeliuko krikštynos* 'Хрост жарабяці' ці *Krikštai* 'Хрост'. Яго святкавалі ўсю ноч напрыканцы студзеня ці напачатку лютага. Час свята супадае з геліякічным заходам[16] сузор'я Каня (Вадаліва). А. Ю. Грэймас мяркуе, што гэтае свята мае лунарны характар і лічылася старажытным літоўскім святам Новага года[17].

Алень. Калядная песня «Прыходзіць алень з дзевяццю рогамі» распавядае пра незвычайнага дзевяцірогавага аленя. Агонь гарыць, і кавалі вырабляюць залаты кубак, залаты пярсцёнак ці вянок з жэмчугу. Усе гэтыя прадметы, зробленыя з высакародных матэрыялаў, сімвалізуюць Сонца[18]. Вось фрагмент легенды, якая была запісаная ў паўднёвай Літве ў 1984 г. пра белага аленя, які ўпаў з нябёсаў, з цудоўным вянком: *«[...] дзеці глядзелі ў акно і чакалі, што алень прыйдзе. [...] ён будзе вельмі прыгожы [...] белы-белы [...] з цудоўным вянком [...] яго ногі будуць белымі, так вы яго пазнаеце... Кажуць, ён упаў з нябёсаў, таму аблокі вымылі яго хвост і пафарбавалі капыты. А калі алень з'яўляецца з лесу – наступае Раство»*[19]. Алень суадносіцца са Скарпіёнам, і яго з'яўленне перад Раством адпавядае геліякічнаму ўзыходу[20] сузор'я Скарпіён.

Жораў. У першыя дні красавіка сузор'е Дзева знікае на захадзе перад узыходам Сонца. Пасля заходу Сонца яно ўзыходзіць на ўсходзе (касмічны заход і ўзыход). Арнітолагі заўважылі, што гэта час (канец сакавіка – пачатак красавіка), калі жоравы вяртаюцца ў Літву. Тады яны пачынаюць свае так званыя «танцы». Птушкі выбіраюць сухое месца, дзе яны збіраюцца на світанку ці ўвечары.

Вершнік на кані. 1) У літоўскім этнаастранамічным матэрыяле сустракаецца сузор'е *Jojikėlis* 'Вершнік', але яно суадносіцца з Касіяпеяй, а не з Цяльцом; 2) У Жамойці зоркі Цяльца звязаныя з канём і называюцца *Kybelka* 'Кляча'[21]; 3) У 1249 г. дагавор Нямецкага ордэна з прусамі ўзгадвае прускіх жрацоў-прадказальнікаў, якія падчас пахавальнай цырымоніі глядзелі на неба ды сцвярджалі, што яны бачылі памерлага, які ляцеў на небе на сваім кані ў іншы свет[22]; 4) У канцы красавіка (блізу дня св. Юрыя) у час геліякічнага заходу Плеядаў літоўцы казалі: *«Плеяды свецяць, конь у баразне»*. Магчыма, гэта звязана з уяўленнем пра тое, што частка сузор'я Цяльца хаваецца за гарызонт разам з Плеядамі і ўяўляецца канём. Да

Выява ваяра з дзідай на гарадзенскім каўшы, адпаведная знаку Стральца



Параўнальная табліца выяваў з гарадзенскага каўша і задыякальных знакаў

таго ж, св. Юры быў ахоўнікам коней і ўяўляўся ў выглядзе вершніка на кані. У латышскай традыцыі акрамя св. Юрыя быў старажытны персанаж *Ūsiņš*, які таксама быў ахоўнікам коней і ўяўляўся ў выглядзе вершніка на кані. *Ūsiņš* атаесамляецца са старажытнаіндыйскім боствам світанку *Usas*, старажытнагрэцкім *Eos*, рымскім *Aurora* і інш[23].

Блізняты. 1) Д. Пошка (1823 г.) паведамляў, што сузор'е *Dwynaytey* 'Блізняты' было вядомае ў Жамойці, і ён прыцягваў сувязь паміж гэтым сузор'ем і двума стодамі Леля і Палеля, якія, як меркавалася, былі вядомыя ў Польшчы і Літве[24]. 2) Архаічныя персанажы, звязаныя з індаеўрапейскім культам боскіх блізнятаў, вельмі характэрныя для балцкай міфалогіі. Літоўскі міфічны персанаж *Dievo sunēliai*, латышскі *Dieva deli* суадносяцца са старажытнагрэцкім *Dioskurs* і індыйскім *Aśvins*. Сюжэты латышскіх песень *Dieva deli* 'сыны Бога' звязаныя з нябеснай сферай, Сонцам, дочкамі Сонца, Месяцам.

Аўчына. Аўчына іграе вельмі важную ролю ў разнастайных літоўскіх традыцыях і абрадах. Адна з найбольш характэрных калядных масак называецца «Чорны кашлаты». Гэта чалавек, які апранае аўчыную світку навыварат, мехам вонкі. Валасы і мех з'яўляюцца сімваламі сексуальнай энергіі, урадлівасці і дабрабыту. Такі прымітыўны спосаб святочнага пераапранання раней быў вядомы ўсім еўрапейскім народам.

Казёл. У літоўскім фальклоры вобраз казла звязаны з небам, Пяркунасам і атмасфернымі з'явамі. Не так даўно літоўскія і латышскія пастухі праводзілі абрад з казлом напярэдадні Дня ўсіх святых. Сэнс гэтага абраду ў тым, каб выпаў снег як мага хутчэй, што павінна азначаць канец выгану быдла. З гэтай мэтай пастухі тройчы праводзілі казла вакол бярозы. Падчас гэтага абраду трэба было крыху прыпаднімаць казла. Часам яны нават згіналі бярозу, каб прыпаднімаць звязанага казла. Пастухі падчас рытуалу спявалі песню «Ідзі, казёл, да вады». Песня распавядае пра казла, які ідзе да вады і сустракае ўзброенага чалавека, які раніць нагу казла. Узняцце казла на дрэве можа быць звязанае з вячэрняй кульмінацыяй сузор'я Казярога, якая адбываецца ў лістападзе. Падаецца, што пастухі імкнуліся паскорыць кульмінацыю Казла і выклікаць зімовы снег адначасова. 2) Гістарычныя крыніцы сведчаць пра тое, што прусы прыносілі ў ахвяру казла напрыканцы года. Гэта можна суаднесці з геліякічным заходам сузор'я Стральца. Вядома, што падобная традыцыя існавала ў вавілонцаў. Калі Сонца ўваходзіла ў сузор'е Стральца, вавілонскія жрацы апраналі святочнае адзенне з казловай скуры і ахвяравалі багам казла.

Паўлін. У песнях літоўцаў і іншых еўрапейскіх народаў паўлін выконвае ролю касмалагічнага і астральнага персанажа[25]. У літоўскіх казках гэта таксама цудоўная птушка з залатымі бліскучымі пёрамі. Гэтая птушка ў некаторых сюжэтах узгадваецца разам з канём і вельмі прыгожай маладзіцай, якая можа суадносіцца з *Aušrinė* 'Ранішняя зорка' – Венерай. Герой у казках вызваляе маладзіцу, каня і птушку з палону пэўных хтанічных сіл[26]. Гэта можа азначаць з'яўленне Венеры на небе пасля перыяду, калі планета часова не бачная, а таксама з геліякічным узыходам сузор'яў Каня і Паўліна. Такая сітуацыя магчымая ў часы веснавога і восеньскага раўнадзенстваў.

ЗАКАНЧЭННЕ

Рэальнасць існавання міфічных заамарфных персанажаў, тоесных задыякальным знакам і рэканструяваных на падставе гістарычных крыніц і фальклорна-этнаграфічным матэрыяле, пацвярджаецца адпаведнымі выявамі на рытуальным сярэднявечным каўшы. Семантычны аналіз знакаў, які грунтуецца на фальклорных, этнаграфічных і этнаастранамічных звестках, дазваляе нам меркаваць, што яны шчыльна звязаныя з каляндарнымі практыкамі і астранамічнымі назіраннямі. Мы можам прыйсці да высновы, што адмысловы задыяк быў вядомы і выкарыстоўваўся святарамі ў дахрысціянскай Літве. Верагоднасць таго, што інфармацыя пра задыяк магла прыйсці з краін Міжземнамор'я, не адмаўляе арыгінальнасці гэтага задыяку і яго адаптацыі да мясцовых традыцый. Калі такое перайманне і адбылося, то гэта павінна было адбыцца вельмі даўно. У іншым выпадку новыя веды не мелі б патрэбнага часу, каб змяніцца і далучыць мясцовыя міфалагічныя і рытуальныя рысы. З другога боку, не толькі балцкія, але і ўсе еўрапейскія народы мелі традыцыю ўпарадкоўваць святы адносна Сонцастаяння, што дае падставу сцвярджаць, што Задыяк у выглядзе колавай сістэмы жывёл павінен быць вядомы розным еўрапейскім народам. Да гэтага людзей заклікала таксама патрэба дакладнага каляндарнага вылічэння, а тэарэтычным падмуркам стала індаеўрапейская міфалогія. Мы спадзяёмся, што даследаванне культурнай спадчыны старых еўрапейскіх нацый мае вялікія перспектывы і зможа адкрыць новыя важныя старонкі ў гісторыі астраноміі і гісторыі культуры ўвогуле.

Аўтар хацеў бы падзякаваць Сяргею Віцязю (Аддзел археалогіі Інстытута гісторыі Акадэміі навук Рэспублікі Беларусь) за прадстаўленую магчымасць азнаёміцца з выявамі на рытуальным каўшы. Дзякуй пані Разіце Урбанавічэне за дапа-

могу ў падрыхтоўцы ангельскамоўнай версіі артыкула, а таксама Вітаўтасу Мусейкісу (Цэнтр літоўскай народнай культуры) і Рымасу Каваляўскасу за тэхнічную падрыхтоўку відэаматэрыялаў. Я ўдзячны арганізатарам канферэнцыі Oxford VI і SEAC 99 за фінансавую дапамогу, якая дала магчымасць прадставіць гэтую працу ў навуковым свеце. Вялікі дзякуй мэру Малетаі Валянцінасу Стундзісу і Аддзелу культуры і адукацыі і асабіста старшыні аддзелу Ніёле Забуленіне і яе намесніку Гінтаўтасу Маткявічусу за маральную і фінансавую падтрымку маіх даследаванняў. ✸

Пераклаў з ангельскай мовы Зміцер Скварчэўскі паводле: Vaiškūnas J. Did there exist the Baltic Zodiac? // Esteban C. & Belmonte J.A. (ed.) Astronomy and Cultural Diversity, Santa Cruz de Tenerife: Organismo Autónomo de Museos y Centros. Cabildo de Tenerife, 2000. P. 319-325.

---

1 Mannhardt W. Letto-Preussische Götterlehre, Riga, 1936. Z. 545.
2 Velius N. Lietuvių mitologija. Vol. II. Vilnius, 1997. P. 357.
3 Dundulienė P. Lietuvių šventes: tradicijos papročiai, apeigos. Vilnius, 1991. P. 53. Падобны абрад на Масленіцу сустракаецца і на тэрыторыі Беларусі, аднак у нас яго звычайна звязваюць з культам урадлівасці і звяртаюць увагу перш за ўсё на яго эратычную афарбоўку (заўв. Зм. Скварчэўскага).
4 Balys J. Lietuvių kalendorinės šventes. Vilnius, 1993. P. 106.
5 Пералічаныя персанажы з'яўляюцца тыповымі і для тэрыторыі Беларусі. Падрабязней можна паглядзець: Кухаронак Т. Маскі ў каляндарнай абраднасці беларусаў. Мн., 2001. С. 20-31 (заўв. Зм. Скварчэўскага).
6 Цікава заўважыць, што ў некаторых мясцінах Літвы людзей у масках называюць *zodijai*. Гэта можа быць намёкам на грэцкі *zodiakos* (заўв. аўтара).
7 Laurikienė N. Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose. Vilnius, 1990. P. 71-83.
8 Коўш быў выяўлены ўжо ў пасляваенныя гады (заўв. Зм. Скварчэўскага).
9 Афіцыйна існуюць дзве версіі. Першая належыць І. Паньшынай, якая датавала коўш і старыя малюнкі XVI ст., а больш позні паліхромны роспіс – XVIII ст. (гл. Паньшына І. Ладдзя на хвалях часу (карэц-брaціна XVI ст.) // Беларусь. 1987. №3. С. 18.). Другую дату нядаўна прапанаваў С. Віцязь – не пазней за XIV ст., і найверагодней – у перыяд IX – XII стст. (гл. Віцязь С. Драўляны коўш – сярэдневяковы сакральны каляндар // Археалагічны зборнік. Вып. 1. Нац. музей гісторыі і культуры Беларусі. Мн., 2006. С. 98.) (заўв. пер.).
10 Малюнак бачны менш, чым напалову, і нагадвае чалавека з дзідай у правай руцэ, узнятай над галавой, але выява адрозніваецца да №10. (заўв. пер.).
11 На малюнку прысутнічаюць два Сонцы: верхняе – паміж галовамі жывёл і мае свастычныя промні, ніжняе – пад нагамі (заўв. пер.).
12 Goba A. Celš uz Bitarīnu. Rīga, 1990. L. 285-286.
13 Rogers J. H. Origins of the ancient constellations: I. The Mesopotamian traditions // Journal of British Astronomic Association. 1998. Vol. 108/1. P. 22-24.
14 Laurikienė N. Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose. P. 77-78.
15 Песня сімвалічна адзначае моманты ўзыходу нябесных свяцілаў у час іх знаходжання ў пэўным сузор'і (заўв. пер.).
16 Геліякічны заход – першы заход нябеснага свяціла непасрэдна перад заходам Сонца пасля пэўнага перыяду знаходжання на небе (заўв. пер.).
17 Greimas A. J. Tautos atminties beieškant: apie dievus ir žmones. Vilnius – Chicago, 1990. P. 320-322.
18 Ibid. P. 468.
19 Ragevičiene A. Kai dar baltieji elniai iš dangaus krisdavo // Šiaurės Atenai. 1996.12.14. № 48 (342). P. 9.
20 Геліякічны ўзыход – першы ўзыход нябеснага свяціла непасрэдна перад узыходам Сонца пасля пэўнага часу нябачнасці на небе (заўв. пер.).
21 Vaiškūnas J. Litauische Sternkunde // Proceedings of the Second SEAC conference Bochum, August 29th – 31st, 1994 / Edited by prof. W. Schlosser. Ruhr, 1996. S. 139-149.
22 Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. I. Vilnius, 1996. P. 238-239, 240-241.
23 Латышскі Усыньш роднасны і беларускаму персанажу Аўсеню. Гл.: Санько С. Аўсень // Беларуская міфалогія: Энцыклапед. Слоўн. Мн., 2006. С. 29. (заўв. пер.).
24 Poška D. Raštai. Vilnius, 1959. P. 362-363.
25 Laurikienė N. Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose. P. 81-83.
26 Velius N. Velnias ir Aušrinė // Lietuvos mokslas. 1994. Vol II, 1 (2). P. 116-129.

КАМЕННЫ ШЛЯХ НА НЯБЁСЫ

МІФА-РЫТУАЛЬНАЯ СЕМАНТЫКА ПАХАВАЛЬНАГА ЗНАКА З ПАЎНОЧНАЙ БЕЛАРУСІ

АНДРЭЙ
ПРОХАРАЎ

Сярод сярэднявечных каменных надмагілляў на поўначы Беларусі вылучаецца група камянёў з выявай шаста і паўкола на яго вяршаліне. Гэтыя надмагіллі простыя ды не маюць больш ніякіх сімвалаў або надпісаў. На гэты момант надмагіллі з выявай шаста з паўколам нярэдка сустракаюцца ў паўночна-заходнім, паўночным, паўночна-ўсходнім рэгіёнах Беларусі, а таксама спарадычна на Палессі. Ёсць падобныя выявы на камянях і ў Літве, але літоўскія артэфакты значна саступаюць у колькасці і разнастайнасці беларускім. Частка падобных выяваў на камянях ужо трапляла на старонкі навуковых выданняў[1], аднак іх прызначэнне і семантыка дагэтуль заставаліся цьмянымі.

ЭТНІЧНАЯ І ХРАНАЛАГІЧНАЯ АТРЫБУЦЫЯ КАМЕННЫХ НАДМАГІЛЛЯЎ

Згаданая сімволіка не ёсць цалкам невядомай у хрысціянстве. Тым не менш, яе рэгіянальнае пашырэнне на землях, якія былі хрысціянізаваныя досыць позна, можа акурат сведчыць аб этнічнай або нават аб рэлігійна-міфалагічнай спецыфіцы. У паўночна-заходняй Беларусі пахавальныя камяні з гэтым сімвалам звязаныя з традыцыяй пахаванняў у каменных магілах (канец XI – канец XVI стст.), якая ў сваю чаргу, відаць, генетычна ўзыходзіць да ранейшых пахаванняў у каменных курганах.

Прыведзеная ў кнізе беларускага археолага Алы Квяткоўскай карта паказвае арэал пашырэння пахаванняў гэтага тыпу на тэрыторыі Беларусі[2]. Пахаванні ў каменных курганах і пахаванні ў грунтавых каменных магілах, што прыйшлі ім на змену на паўночным захадзе Беларусі, ужо традыцыйна звязваюць з балцкім племем ятвягаў[3].

Пахаванні з выявай шаста з паўколам адносяцца альбо да позняга перыяду існавання каменных магілаў, альбо ўжо да традыцыйных хрысціянскіх пахаванняў, якія змянілі каменныя магілы напрыканцы XVI ст. Падобныя сімвалы суседнічаюць на могілках з хрысціянскай сімволікай – крыжамі, што з’явіліся пазней.

А. Квяткоўская вылучыла некалькі рэгёнаў унутры культуры каменных магілаў[4]:

– правабярэжжа верхняга цячэння Нёмана;

– левабярэжжа верхняга цячэння Нёмана;

– Пабужжа і басейн Верхняй Ясельды;

– верхняе цячэнне Вяллі, сярэдняе цячэнне Бярэзіны і верхняе цячэнне левых прытокаў Заходняй Дзвіны ў раёне Лепельскіх азёраў.

Калі тры першыя рэгіёны даследчыца супастаўляла з рассяленнем менавіта ятвягаў, то чацвёрты рэгіён адрозніваецца шчыльным суседствам каменных могільнікаў з курганамі крывічоў. Апрача таго, тут не былі пашыраныя папярэднія каменныя курганы. Таму А. Квяткоўская суаднесла рэгён з рассяленнем палонных ятвягаў, якіх перасялялі рускія князі пасля набегаў на ятвяжскія землі.

Трэба меркаваць, што праблема станаўлення чацвёртага рэгіёну да канца яшчэ не вырашаная і патрабуе падрабязных археалагічных даследаванняў, таксама як і праблемы, калі, якім чынам і ў якім статусе апынулася тут ятвяжскае насельніцтва, а магчыма і іншыя балцкія пасяленцы.

Зараз цяжка даць канчатковы адказ, ці меў гэты сімвал адназначнае этнічнае вытлумачэнне або ён быў звязаны з шырэйшымі рэлігійна-міфалагічнымі ўяўленнямі. Знак шаста з паўколам сустракаецца і на пахавальных камянях далей на ўсход – на Аршаншчыне, асабліва Крупшчыне, дзе балцкую прысутнасць варта абгрунтоўваць асобна. Рэгіён пашырэння сімвалаў гэтага тыпу канчаткова не вызначаны і таму можа быць яшчэ пашыраны.

У выніку перад намі можа апынуцца язычніцкі сімвал, які быў звязаны не канечне адно з этнічнымі групамі, але агулам з развіццём язычніцкіх вераванняў на тэрыторыі паўночна-заходніх рускіх княстваў і затым Вялікага Княства Літоўскага.

На староцы злева – выява шаста з паўколам у спалучэнні з зоркай на надмагільным камені. Уніяцкія могілкі XIX ст., Крупшчына. Фота Дзяніса Раманюка.
У загалоўку выкарыстаная выява шаста з паўколам у спалучэнні з элементамі праваслаўнага крыжа на надмагільным камені. Могілкі канца XIX – пачатку XX ст., Вялейшчына. Фота Аляксея Лужынскага

Суебярацкія сакральныя камяні, Вялейшчына. На другім камені кампазіцыя з выявамі шаста з паўколам ды рогам-рытонам. Фота Элы Лужынскай

САКРАЛЬНЫЯ КАМЯНІ

Найперш варта звярнуць увагу, што на беларускіх землях можна знайсці выяву шаста з паўколам, улучаную ў больш складаныя выяўленчыя кампазіцыі. Гэта істотны аргумент у інтэрпрэтацыі, бо пакуль не выяўленая бясспрэчная сувязь гэтых складаных выяваў з пахаваннямі. На тэрыторыі Беларусі ў складаных выявах, часткай якіх ёсць сімвал шаста з паўколам, сустракаецца зусім спецыфічны варыянт, калі некалькі паўсфер паслядоўна размешчаныя адна над адной. У Музеі камянёў Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі знаходзіцца камень з Лагойскага р-ну з выяваю шаста з трыма паслядоўна размешчанымі паўколамі ды іншымі знакамі.

У 90-я гады XX стагоддзя быў апісаны ўнікальны для беларускіх земляў комплекс з пяці камянёў каля вёскі Суебяракі Вілейскага р-ну на паўночным захадзе Беларусі. Зроблена гэта было намаганнямі краязнаўца Аляксандра Зайцава і менскіх навукоўцаў Эдварда Зайкоўскага ды Віктара Вінакурава. Непасрэдныя раскопкі вакол суебярацкіх камянёў былі праведзеныя Віктарам Абухоўскім, Эдвардам Зайкоўскім, Андрэем Прохаравым. Раскопкі вакол камянёў паказалі, што пахаванняў тут няма, таксама і ў непасрэднай блізіні ніякіх пахаванняў пакуль не выяўлена. Гэта дае магчымасць аспрэчыць пахавальнае паходжанне суебярацкага комплексу. Апрача таго, кідаецца ў вочы, што суебярацкія выявы складанейшыя ды разнастайнейшыя, чым на пахавальных камянях з адным сімвалам.

Пяць камянёў знаходзяцца ў лесе каля вёскі Суебяракі, адзін за адным у шэраг. На першым камені зробленая нязначна нахіленая выява шаста з трохкутнікам наверсе і павернуты гарлавінай уверх рог. На другім камені выява ўяўляе сабою не вельмі глыбока выбітую кампазіцыю шаста з трохкутнікам і павернутага ўверх рога. Кампазіцыя на трэцім камені самая простая – шост з паўколам на вяршыні. Кампазіцыя чацвёртага каменя добра захавалася і ўяўляе своеасаблівы крыж на шасце ды павернуты ўверх рог. Пятая кампазіцыя выяўляе змешчанае на шасце паўкола з невялікім крыжам або яшчэ адным паўколам над ім і павернуты ўніз рог.

Усе сімвалы на суебярацкіх камянях аб'ядноўвае выява вертыкальнай доўгай лініі – своеасаблівага «шаста», але адрозніваюцца кампазіцыі на яго вяршыні. Паслядоўнае размяшчэнне выяваў на камянях можа сведчыць, што перад намі пэўная кампазіцыя. Гэта асабліва важна, бо звычайна мы маем справу з асобнымі выявамі на адзінкавых камянях. Тут маецца развіццё вобраза, калі ніводная выява не паўтараецца і таму можна падазраваць нейкую *сістэму* ў іх паслядоўнасці.

Выразная накіраванасць на поўнач суебярацкай кампазіцыі паказвае, што знак шаста з паўколам у міфалагічным плане мог атаясамлівацца з міфалагічнай воссю, якая злучае зямную паверхню з Палярнай зоркай. У шматлікіх рэгіёнах свету назва Палярнай зоркі звязаная з паняццем «шост, кол, цвік», у тым ліку і ў нашым рэгіёне. У беларусаў зафіксаваная назва Палярнай зоркі 'Вялікі слуп'[5]. Назву 'Кол' яна мела ў некаторых рэгіёнах Расіі ды ў іншых славянскіх народаў, а таксама ў манголаў, цюркаў, 'Паўночны Цвік' у эстонцаў[6]. Польская каталіцкая легенда сцвярджала, што існуе кол, які звязвае Палярную зорку з пеклам[7].

Можна зрабіць выснову, што сімвал паўкола на шасце ёсць графічнай выявай-праекцыяй нябеснай сферы, што ідэальна перадае яе рух уначы, ствараючы адчуванне «нябеснага купала». Гэтая нябесная сфера ўяўлялася замацаванай на нейкім «сусветным» слупе.

Важную інфармацыю дае назва вёскі, каля якой размешчаны каменны комплекс – *Суебяракі, Сціберякі,* На тэрыторыі паўночна-заходняй Беларусі зафіксавана некалькі назваў накшталт *Сцёп-камень*, камень *Сцяпан*, што ў міфалагічным плане суадносілася з паходжаннем назвы каменя ад чалавека з імем Сцяпан. Самы вядомы такі камень знаходзіцца ля вытокаў ракі Вяллі, і яго дагэтуль шануюць мясцовыя жыхары. Эдвард Ляўкоў першым выказаў здагадку аб паранімічным пераходзе гэтай назвы ад літоўскага *stabas* у беларускую мову і міфалагічную традыцыю[8]. Не менш цікавае суаднясенне назвы гэтых камянёў са святам святога Сцяпана, якое прымяркоўвалася да дня зімняга сонцастаяння – 26 снежня (9 студзеня ў праваслаўнай традыцыі)[9]. Гэта суадносіць камяні Сцяпаны не толькі з геаграфічна-касмалагічнымі, але і з абрадавымі каляндарна-храналагічнымі падзеямі ў міфалогіі.

Назву вёскі *Суебяракі* магчыма звязаць з латышскім *Staburags*, мн. л. *Staburagi* з празрыстай этымалогіяй ад лат. *stabs* 'слуп' і *rags* 'рог'. Варта ўказаць і на літ. *stabas* 'сакральны камень, стод'. Увесь семантычны пласт акурат адпавядае каменнаму комплексу ды яго выявам. Камяні са складанымі кампазіцыйнымі выявамі, часткай якіх быў шост з паўколам, можна аднесці да шэрагу сакральных камянёў *стабасаў* у балтаў.

Здаецца, што падобныя сакральныя камяні з выявамі восі сусвету самі ёсць аналагам гэтай восі.

Назва скіроўвае нас да бліжэйшага тапанімічнага суаднясення – латышскага Стабургаса. Гэтая легендарная скала на Даўгаве сёння затопленая водамі створанага ў сярэдзіне 60-х гадоў XX ст. Плявінскага вадасховішча. Уцёс Стабургас меў яскрава выяўлены сакральны характар. Існавалі паданні аб стварэнні стабургаскіх камянёў у рацэ асілкамі[10]. Балцкія паралелі падмацоўвае і наяўнасць падобных сімвалаў на камянях, якія знаходзяцца на тэрыторыі сучаснай Латвіі. Тут цэнтрам выяваў таксама выступае сусветная вось. Гэтыя сімвалы зноў жа звязваюць з паганскімі касмалагічнымі ўяўленнямі аб прасторы[11].

Падобныя камяні са знакамі сусветнай восі можна разглядаць як усталяваную саму гэтую вось. Тады сакральныя камяні з касмалагічнай сімволікай маглі звязвацца не толькі з пахавальным сэнсам. Трэба разглядзець іншыя выпадкі, калі ўсталяваныя слупы набывалі касмалагічны сэнс у момант розных рытуалаў. Сапраўды, у славянаў і ў балтаў у кантактным рэгіёне існавала шмат абрадаў, у якіх слуп выконваў важную абрадавую функцыю. У такі час істотным было стварэнне самой касмалагічнай мадэлі.

РЫТУАЛЬНЫ СЛУП

Для дэшыфроўкі набору сімвалаў суебярацкага комплексу і пахавальных камянёў, натуральна, трэба паспрабаваць супаставіць

Шост з трыма паўколамі. Выява на камені, знойдзеным ля в. Стайкі Лагойскага р-ну. Цяпер захоўваецца ў менскім Музеі камянёў НАН Беларусі.
Фота Аляксея Дзерманта

іх з міфалагічнымі паралелямі. Для гэтага варта звярнуцца да духоўнай культуры як славянаў (перадусім беларусаў), гэтак і балтаў (да літоўскай, латышскай традыцый і захаваных фрагментаў рэлігійна-міфалагічных уяўленняў іншых плямёнаў)[12]. Але тут варта мець на ўвазе, што гэта хутчэй рэгіянальнае даследаванне на прыкладзе асобнай культурнай зоны – мы маем справу з артэфактам культуры, які складаўся на падставе супольных культурных традыцый усяго цыркумбалтыйскага рэгіёну, у тым ліку балта-славянскай кантактнай зоны.

Семантыка слупа і абраду яго ўсталявання ў славянскай і балцкай культурах маюць даўнюю традыцыю, якая сягае каранямі ў глыбокую паганскую эпоху. Вядомая амерыканская даследчыца літоўскага паходжання Марыя Гімбутас мяркуе, што ў балцкай культуры сімволіка сакральных слупоў паходзіць з жалезнага веку[13]. Можна казаць прынамсі аб чатырох важных семантычных праекцыях абраду ўсталявання слупа або аналагаў абрадавага, рытуальнага сусветнага апірышча:

– пахавальныя рытуалы;

– усталяванне слупа ў момант каляндарных рытуалаў;

– сакральныя адносіны да цэнтральнага слупа ў жылой хаце;

– усталяванне слупа або выкарыстанне хатняга слупа ў часе спецыяльных рытуалаў, прыкладам, вяселля.

Усталяванне слупа было неад'емнай часткай шэрагу каляндарных рытуалаў у славянаў ды балтаў. Усталяванне слупа на Масленіцу і на Купалле было адным з найбольш вядомых абрадавых дзеянняў ва ўсходніх славянаў. На вяршыні слупа часта змяшчалі салярныя знакі, а сам слуп быў цэнтрам усіх рытуальных дзеянняў. Напрыклад, глыбокая архаіка купальскіх рытуалаў на беларускіх землях добра бачная ў старажытным абрадзе запальвання купальскага вогнішча ад здабытага трэннем агню[14].

Усталяванне слупа ў дзень летняга сонцастаяння – на *Kupolė* або *Rasa* – вядомае і літоўцам. Ва Усходняй Літве на вяршыні слупа змяшчалі тры кветкі, якія тлумачылі як сонца, месяц і зоркі. Гэта набліжае вобраз слупа і дрэва Сонца – *Saulės Medis* на свята *Rasa*. У каляндарных рытуалах асабліва яскрава бачная касмалагічная семантыка ўсталяванага слупа.

Асаблівым шанаваннем у жылых пабудовах, як славянаў, гэтак і балтаў, карыстаўся галоўны слуп хаты, які трымаў у цэнтры дах і які быў самым адметным у рытуалах усходніх славянаў[15]. Прычым найбольш гэта відавочна менавіта ў беларусаў, якія захавалі для яго вельмі старажытныя назвы: 'дзед', 'коневы́ слуп' або папросту 'конь'. Гэтая назва даўно была супастаўленая са ст.-інд. *aśva-yupa* 'конны слуп', які ўяўляўся сусветным слупом. Тады гэтую беларускую назву магчыма адносіць да найдаўнейшай індаеўрапейскай спадчыны[16]. Таксама і ў літоўцаў слуп, што падпіраў дах хаты, можна параўнаць з вобразам сусветнага слупа. Гэтая касмалагічная семантыка падкрэслівалася выразанымі зверху сімваламі сонца, месяца, зорак ды выявамі коней або вужоў унізе[17].

Самым яскравым адлюстраваннем рытуальнай ролі цэнтральнага слупа ў жытле беларусаў ёсць вясельны абрад, які атрымаў назву «слупавога», бо асноўныя дзеянні адбываліся менавіта ля слупа. Тут ажыццяўлялася звернутая да багоў рытуальная формула «скаваць» маладым вяселле, тут меркавалася прысутнасць саміх багоў і адбываўся асноўны абрад злучэння

маладых. Акадэмік Мікалай Нікольскі параўнаў гэты слуп жытла з ахвярнікамі ды алтарамі Міжземнамор'я ў старажытнасці[18]. Спецыяльныя слупы ўсталёўваліся ў літоўцаў з прычыны важных падзей, гэткіх як вяселле, хвароба, эпідэмія, дзеля добрага ўраджаю[19].

Такім чынам, міфалагічныя ідэі, што былі закладзеныя ў семантыцы слупа, носяць, перадусім, касмалагічны характар, які мог звязвацца з рознымі сітуацыямі з розным рэлігійным сэнсам. Накіраваны ён быў на стварэнне сакральнай сувязі з космасам у патрэбны рытуальны момант, напрыклад, пры пахаваннях, каляндарных, сямейных святах, пабудове жытла і г. д.[20]

ПАХАВАЛЬНЫ АБРАД

Чаму ж касмалагічны знак апынуўся на пахавальных камянях? Сімвалізм слупа на магіле са старажытнасці добра вядомы пахавальным рытуалам у рэгіёне, у тым ліку ў славянаў і балтаў. Аднак, паводле пісьмовых крыніц мы не заўсёды можам падрабязна прасачыць эвалюцыю пахавальнага абраду ды звязаных з гэтым зменаў у рэлігійнай і міфалагічнай канцэпцыях, асабліва калі гэта тычыцца асобных этнічных і сацыяльных групаў.

У старажытнасці слуп на магілах усталёўвалі многія ўсходнеславянскія плямёны. «Аповесць мінулых гадоў», апісваючы звычаі радзімічаў, вяцічаў і севяранаў, сцвярджае, што *«калі хто паміраў, то ладзілі па ім трызну, а затым рабілі вялікую калоду і клалі на гэтую калоду памерлага, і спальвалі, а пасля, сабраўшы косткі, укладалі іх у невялікі посуд і ставілі на слупах пры шляхах, як робяць і цяпер яшчэ вяцічы. Гэтага ж звычаю трымаліся і крывічы, і іншыя язычнікі, якія не ведалі закону Божага, але самі для сябе ўсталёўвалі закон»*[21].

«Класічны» шост з паўколам на надмагільным камені, Крупшчына.
Фота Андрэя Аляхновіча

Найстаражытнейшымі пахавальнымі помнікамі ў літоўскай традыцыі лічацца *krikštai* – драўляныя слупы, што сімвалізавалі святыя «сусветныя дрэвы». Яны дапамагалі лягчэйшаму пераходу душы памерлага ў верхні свет[22]. Праз нейкі час вакол пахавальных слупоў паўставаў святы гай.

Найбольш падрабязна апісаныя пахаванні валадароў Вялікага Княства Літоўскага. Тут мы нават можам больш-менш дакладна прасачыць эвалюцыю абраду. Першапачаткова летапісы апісваюць пахаванні ў спецыяльна абраным прыродным месцы. Летапісец падрабязна апісаў пахаванне легендарнага князя Кукавойта, праўда, не вызначыў, ці быў яго труп крэміраваны. Яго сын, пахаваўшы князя, *«учинил болвана на память отца своего и поставил его на горе однои над рекою Светою..., которого ж фалили и за бога его мели. И потом того болвана згинул, гаи вырос и люди тым фалили и прозвали его именем пана своего Куковойтя»*. Важны дадатак зроблены летапісцам пры апісанні пахавання княжны Паяты, калі сын «учинил болвана образом ее», такім чынам надаў слупу антрапаморфны выгляд[23]. Іншая справа, з якой доляй даверу ставіцца да апісанняў летапісцам пахавальных абрадаў менавіта легендарных князёў.

Пазней пахавальны абрад змяніўся, і крэмацыя апісваецца пастаянна. Спачатку князёў спальвалі, а затым попел хавалі ў розных месцах: *«жыгали тела мертвых на том месцы, хто где умрет»*[24]. Пасля запавету легендарнага Швінтарога абрад пачаў традыцыйна праводзіцца ў свяцілішчы ў Вільні. Летапісцы досыць падрабязна апісалі сам абрад. Пасля спалення цела разам са шматлікімі асабістымі рэчамі ды сімваламі ўлады *«теды зобравши порох его, напотым ховали в землю, кладучи при них рысии и медвежии ногти для того, ижъ мает быти судный день, и так мовили, же приидет бог судити людей и сядет на горе высокой, судячи справедливых и грешных, на котрую гору трудно будет влезсти без ногтей рысих або медвежиих на той суд до бога»*[25].

«Хроніка Літоўская і Жамойцкая» апісвае адпаведны абрад пахавання некалькіх князёў: легендарнага Швінтарога, Гедыміна і затым Кейстута ў 1382 г.[26] Пазней польскі храніст Мацей Стрыйкоўскі паўтарыў гэтыя апісанні пахавальнага абраду літоўскіх князёў[27].

Пазнейшыя фальклорныя крыніцы таксама тлумачаць сэнс абраду – памёрлыя павінны былі караскацца на шкляную або «крутую каменную» гару, на якой іх чакае найвышэйшае боства. У дзень летняга сонцастаяння 24 чэрвеня ў адпаведнасці з літоўскімі ўяўленнямі сонца танцуе *«на срэбнай гары ў срэбных чаравіках»*[28]. Сам вобраз гары навукоўцы даўно звязалі менавіта з нябесным купалам[29]. Хаця душы памерлых павінны былі забірацца на нябесную гару, аднак мэтаю іх вандроўкі была прастора за гарою[30]. За гэтай гарой размяшчалася сядзіба Дзіеваса *«на нябёсах, за каменнай, сярэбранай, залатой або бурштынавай гарой. З гэтай гары Дзіевас з'язджае вярхом на кані або ў калясніцы ці на санях з золата і медзі»*[31].

Для нашага даследавання важныя наступныя дэталі літоўскага фальклору пра далёкую краіну на захадзе, дзе заходзіць сонца і дзе ёсць *«шэры камень і сонечнае дрэва або жалезны слуп, а каля слупа дзве кабылы»*[32]. Такім чынам, у структуры іншага

свету таксама існуе слуп або дрэва, што трымаюць нябесны звод.

Агулам, калі разгледзець апісаныя пахавальныя звычаі славянаў ды балтаў, становіцца зразумела, што галоўная мэта ўсіх пералічаных рытуалаў – забяспечыць перасоўванне душы памерлага ў замагільны свет. Шлях туды вядзе наверх, на нябёсы.

Археалагічныя матэрыялы даюць магчымасць прасачыць, як розныя ўяўленні пра шлях у замагільны свет адлюстроўваліся ў канкрэтных пахавальных рытуалах. Нават у вядомым літоўскім звычаі адпраўляць з памерлым у іншасвет яго каня яўна відаць імкненне зрабіць так, каб конь перанёс памерлага ў верхні свет. Навязаная крыжакамі прусам дамова патрабавала ад тых адмовіцца ад шанавання паганскіх святароў, якія, *«падняўшы да нябёсаў вочы, ускрыкваюць, хлусліва сцвярджаючы, што яны бачаць ляжачага перад імі мерцвяка, які ляціць пасярод неба на кані, упрыгожанага бліскучай зброяй, які нясе ў руцэ сокала ды з вялікаю світаю накіроўваецца ў іншы свет»*[33].

Зыходзячы з гэтага, калі археалагічна давесці генетычную сувязь сімвала шаста з паўколам з культурай каменных магілаў, мы можам убачыць падобны сэнс у пахавальным звычаі культуры каменных магілаў. Гэты касмалагічны сімвал найлепей пасаваў для выяўлення ідэі ўсталявання ўзаемасувязі з верхнім светам, стварэння касмалагічнай праекцыі. Усталяванне каменя з выяваю шаста з паўколам магло проста замяняць усталяванне самога слупа, напрыклад, пад уздзеяннем ужо хрысціянскіх звычаяў ставіць надмагільныя камяні. Сам пахавальны камень з гэтым сімвалам таксама атаесамляўся з сусветнай воссю.

ПАХАВАЛЬНЫ КУРГАН

І ўсё ж, нягледзячы на галоўную ідэю пахавальнага абраду – перасунуць памерлага ў размешчаны наверсе замагільны свет, – потым у літоўскім фальклоры ды паданнях апісанае іншае месцазнаходжанне душаў памерлых або іх часовае наведванне свету людзей. Прысутнасць душаў памерлых побач са светам жывых звязвалася з курганамі, слупамі ды камянямі, менавіта з пахавальнымі аб'ектамі.

У літоўскім фальклоры ёсць матыў пра тое, што душы памерлых *vėlė* (мн. л. – *vėlės*) жывуць у «пясчанай гары», «гары памерлых», што адпавядае пахавальнаму кургану[34]. Звычай ставіць надмагільныя камяні, магчыма, прывёў да ўяўлення, што *vėlė* знаходзяцца на камянях, пад імі або побач. Але *vėlė* таксама сядзяць і на слупе. У некаторых рэгіёнах Літвы, дзе гэтая традыцыя ўтрымалася, пахавальныя слупы часта арнаментавалі выявамі коней, птушак, змей, кветак, а часам і сімваламі сонца ды месяца[35].

Тым не менш, у гэтым выпадку сімволіка шаста з некалькімі паўколамі на сцебярацкіх і лагойскіх камянях дапамагае патлумачыць міфалагічнае ўяўленне, якім чынам душы памерлых знаходзіліся адначасна на нябёсах і побач са светам жывых. Паўкола на шасце магло асэнсоўвацца не толькі як ідэальная праекцыя нябеснай сферы, але таксама звязвалася з пабудоваю пахавальнага кургана ў балтаў як структурнай мадэлі сусвету. Курган уяўляўся як яшчэ адна сфера, яшчэ адзін свет разам з верхнім «нябесным» светам.

У гэтым выпадку звернем увагу на адну важную асаблівасць ятвяжскіх курганоў. Яны былі абкладзеныя камянямі ці, хутчэй, проста складаліся з наваленых камянёў. Пахаванні ў абкладзеных камянямі курганах – вельмі даўняя традыцыя на балцкіх землях, якая прасочваецца яшчэ з першай паловы II тыс. да н.э. Цікава, што абкладзены камянямі курган, які ўпісаны ў касмалагічную сімволіку разам з нябеснай сферай, суадносіўся з міфалагічнымі ўяўленнямі пра каменнае неба, якія былі пашыраныя ў індаеўрапейцаў[36], і ў балтаў у прыватнасці. Напрыклад, уяўленне, што пярун стварае калясніца Пяркунаса, якая едзе каменным гасцінцам.

Шост з паўколам у спалучэнні з крыжамі. Могілкі канца XIX – пачатку XX ст., Крупшчына. Фота Андрэя Аляхновіча

Менавіта гэта дае магчымасць зразумець міфалагічную ідэю балцкага фальклору, што душа памерлага працягвала знаходзіцца і ў верхнім свеце, і адначасна побач са светам людзей у розных пахавальных аб'ектах, аб'яднаных сусветнай воссю. Гэтая вось у выглядзе слупа або сімвалічных выяваў давала магчымасць перасоўвання паміж рознымі сусветамі. Падчас прысвечанага шанаванню продкаў свята жывыя сустракаліся з іх душамі на месцах пахаванняў. У гэтым выпадку слуп ці знак шаста з паўколам прэзентаваў не толькі магчымасць руху наверх, але і ідэю магчымага часовага вяртання ў гэты свет.

Звесткі рэгіянальнага даследавання на паўночным захадзе Беларусі можа пацвердзіць і тыпалагічная блізкасць выяваў на камянях Скандынавіі і іх міфалагічная семантыка. Вядомы расійскі гісторык Уладзімір Пятрухін зрабіў дадатковыя назіранні над міфалагічнай семантыкай складаных сюжэтных выяваў

Выява шаста з паўколам на камені, умураваным у царкоўную агароджу. Пачаткова камень знаходзіўся на ўніяцкіх могілках, якія былі зруйнаваныя, в. Ручыца, Вялейскі р-н.
Фота Аляксея Лужынскага

на рунічных камянях Швецыі. *«Памятныя камяні былі, такім чынам, аналагам сусветнага дрэва, якое звязвае ўсе сусветы, яны накіроўвалі памерлага па шляху ў замагільнае валадарства. Розныя выяўленчыя сюжэты, што распавядаюць аб падарожжы ў іншы свет, аб'ядноўваюцца адзінай для бальшыні помнікаў «мадэллю» сусвету. Культавая іх роля – гарантыя «трываласці» касмічнага і сацыяльнага ладу, «нармальнае размеркаванне» жывых і памерлых паміж сваім ды іншым светам, а таксама сувязь з апошнім, якая ажыццяўлялася ў межах культу продкаў»*[37].

АДАПТАЦЫЯ ПАГАНСТВА ДА ХРЫСЦІЯНСКАЙ ТРАДЫЦЫІ?

Мы ўжо ўзгадвалі, што выкарыстанне сімвала шаста з паўколам на пахавальных камянях магло быць звязанае з пашырэннем хрысціянскіх звычаяў ставіць надмагільныя камяні з хрысціянскай сімволікай. З іншага боку магчыма ўказаць яшчэ на адзін момант, які таксама можа сведчыць аб пранікненні язычніцкай сімволікі і аб яе ўлучэнні ў хрысціянскую.

У хрысціянскую эпоху адбыўся паступовы пераход ад слупа да крыжа. Пры гэтым спачатку нават крыж захаваў для насельніцтва досыць яскравы язычніцкі кантэкст. Бачна, што каталіцкая царква разумела гэты кантэкст і імкнулася змагацца з ім. У 1426 г. біскуп Самбіі зрабіў характэрную забарону ставіць крыжы на могілках, што добра ілюструе язычніцкае паходжанне гэтай традыцыі для мясцовага балцкага насельніцтва[38].

Цікава, што ў некаторых рэгіёнах хрысціянскі крыж прыняў своеасаблівую форму крыжа з накрытым верхам. Такія крыжы пашыраныя досыць шырока, часта сустракаюцца ў балтаў і на поўначы Расіі. Выказвалася меркаванне, што тут адлюстраваўся фіна-вугорскі ўплыў. Аднак, падобныя традыцыйныя крыжы з паўколам наверсе і з касмалагічнымі выявамі сонца, месяца і зорак характэрныя, напрыклад, для Славаччыны[39]. У літоўскай традыцыі гэта быў дом душы памерлага, і потым, каб замаскаваць гэтую ідэю, туды сталі змяшчаць фігуркі святых[40]. Гэта зноў вяртае нас да семантыкі старажытных пахавальных слупоў.

Працяг вонкавага сімвалізму шаста з паўколам мы, хутчэй за ўсё, можам назіраць у хрысціянскіх каталіцкіх крыжах у Літве і Заходняй Беларусі. У Літве гэтыя традыцыйныя касцельныя жалезныя крыжы добра вывучаныя[41]. На жаль, на тэрыторыі Заходняй Беларусі на гэты феномен культурнай традыцыі пакуль звярталі няшмат увагі. А ў нас ён шырока пашыраны дагэтуль. Для гэтых крыжоў характэрная складаная форма. Адна

з галоўных асаблівасцяў – тры верхнія заканчэнні крыжа часта амаль змыкаюцца на канцах. Затое ніжняя частка заўсёды або вольная ад выяваў, або нярэдка ў аснове крыжа адлюстраваны месяц. Такім чынам, гэтыя крыжы таксама ўтвараюць верхняе паўкола-сферу. Вывучэнне пераемнасці сімвала шаста з паўколам і традыцыйных жалезных крыжоў Літвы і Беларусі можа быць вельмі перспектыўным.

ВЫСНОВЫ

Прапанаваная інтэрпрэтацыя пахавальнага абраду культуры каменных магілаў з выкарыстаннем агульнакасмалагічных схемаў дае магчымасць патлумачыць, чаму схематычная касмалагічная выява – шост з паўколам – была ў пэўны момант ужытая на надмагільных камянях як сімвал сувязі паміж светамі замест усталявання самага слупа. Не выклікае сумневаў, што прынамсі пачаткова гэты сімвал меў паганскае паходжанне і выкарыстоўваўся язычнікамі. З іншага боку, гэты знак мог суадносіцца з выявай крыжа на Галгофе, вельмі папулярным хрысціянскім сімвалам ды ідэяй узнясення.

Гэта сапраўды шматзначны сімвал, які ўвабраў у сябе розныя ўяўленні пра рух душаў памерлых у верхні нябесны свет. Падобныя святыя або надмагільныя камяні, заглыбленыя ў зямлю, з выявай нябеснай сферы, станавіліся элементам, які звязваў розныя светы, умацоўваючы і адначасна ўвасабляючы касмічную суцэльнасць.

У выніку можна сцвярджаць, што выява шаста з паўколам уверсе на надмагільных камянях сімвалізавала сусветны слуп, звязаны з Палярнаю зоркаю, які трымаў нябесную сферу – нябесную «гару» балцкай міфалогіі. ✸

---

[1] Квятковская А. Ятвяжские могильники Беларуси (к. XI – XVII вв.). Вильнюс, 1998. С. 32; Matulis R. Istoriniai akmenys. Vilnius, 1990. P. 137-138.
[2] Квятковская А. Ятвяжские могильники Беларуси (к. XI – XVII вв.). С. 26-27.
[3] Тамсама. С. 176-187.
[4] Тамсама. С. 188.
[5] Карпенко Ю. Названия звездного неба. Москва, 1985. С. 22.
[6] Тамсама. С. 65.
[7] Cetwiński M., Derwich M. Herby, legendy i dawne mity. Wrocław, 1987. S. 189. У іншых рэгіёнах таксама вядомы звычай усталявання абрадавых слупоў у кірунку на Палярную зорку, як, напрыклад, у паўночнаамерыканскага племя амаха (Крапп Э. Легенды и предания о Солнце, Луне, звездах и планетах. Москва, 2000. С. 531-543). У грэцкім Мілеце святарка Апалона сядзела на аксоне, на «восі», якая, магчыма, з цэнтра зямлі была «зарыентаваная» на Палярную зорку (Пенник Н., Джонс П. История языческой Европы. Санкт-Петербург, 2000. С. 43-44).
[8] Ляўкоў Э. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мінск, 1992. С. 139-140.
[9] Кашкурэвіч Т. Касмаграфія і тапаграфія ў крыўскіх легендах пра камяні-краўцы ды пра паходжанне рэк Вялля (Нярыс) і Бярэзіна // Druvis. 2005. № 1. С. 40-43.
[10] Латышские народные предания. Избранное. Рига, 1962. С. 101-102.
[11] Laime S. Cosmological Ideas in Latvian Rock Carvings and Distaff Designs // Cosmos. The Journal of the Traditional Cosmology Society. 2003. Vol. 19, pp. 2-20; Laime S. Traces of rituals in Latvian rock carvings // Aurinkopeura 2. Tartu, 2004. P. 46-66; Laime S. Kosmoloģiskie priekšstati latvijas klinšu rakstos un sprēslīcu ornamentos // Kultūras krustpunkti. Rīga, 2006. P. 53-65.
[12] Вельмі цікавымі былі б параўнанні з ятвяжскай міфалогіяй, аднак яна практычна невядомая паводле пісьмовых крыніц. Часам мы толькі мяркуем пра яе наяўнасць (параўн.: Топоров В. Об одной ятвяжской мифологеме в связи со славянской параллелью // Acta Baltica-Slavica. 1966. T. III. S. 143-149).
[13] Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. Москва, 2004. С. 204.
[14] Бессонов П. Белорусские песни. Москва, 1871. С. 62.
[15] Байбурин А. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Москва, 2005. С. 174.
[16] Тамсама. С. 174; Иванов Вяч. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и морфологических терминов, образованных от *aśva* – «конь» (жертвоприношение коня и дерево *aśvattha* в древней Индии) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Москва, 1974. С. 75-138.
[17] Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. С. 203-204.
[18] Никольский Н. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956. С. 144-176.
[19] Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. С. 204.
[20] Для германскай паганскай традыцыі пытанне «ўсталявання» як важнай міфалагічнай катэгорыі, што вызначае стварэнне космасу, даследаванае рускім філолагам Таццянай Тапаровай: Топорова Т. Семантическая структура древнегерманской модели мира. Москва, 1994. С. 21, 36-37, 84-85, 94-95, 137.
[21] Повесть временных лет. Под ред. В. Адриановой-Перетц. Перевод и комм. Д. Лихачева. Санкт-Петербург, 1999. С. 11, 147.
[22] Straižys V., Klimka L. Cosmology of the Ancient Balts // http://www.lithuanian.net/mitai/cosmos/baltai2.htm
[23] Летопись Археологического общества // Полное собрание русских летописей. Т. 35. Летописи белорусско-литовские. М., 1980. С. 91-92.
[24] Тамсама. С. 92.
[25] Хроника Литовская и Жамойтская // Полное собрание русских летописей. Т. 32. Москва, 1975. С. 31.
[26] Тамсама. С. 41-42.
[27] Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi Macieja Stryjkowskiego. Warszawa, 1846. Reprint, Warszawa, 1985. T. I. S. 308-309, 385-386; T. II. S. 65.
[28] Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. С. 198.
[29] Тамсама. С. 210.
[30] Тамсама. С. 198.
[31] Тамсама. С. 209.
[32] Тамсама. С. 198.
[33] Христбургский (Кишпоркский) договор 1249 г. Цыт. паводле: Пашуто В. Образование Литовского государства. Москва, 1959. С. 500-501.
[34] Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. С. 197.
[35] Čepienė I. Historia litewskiej kultury etnicznej. Kaunas, 2000. P. 45.
[36] Maher J. P. **H(a)ekmon*: '(Stone) Axe' and 'Sky' in I-E / Battle-Axe Culture // Journal of Indo-European Studies. 1973. V. I. № 4. P. 44-62.
[37] Петрухин В. О картине мира у скандинавов-язычников (по «памятным камням» V – XI вв.) // Скандинавский сборник. 1978. Т. XXIII. С. 160. Параўн. адказ Альвіса «Усяведнага» ў Старэйшай Эддзе на пытанне, як завецца неба: *«У людзей гэта неба, а івердзь – у багоў…»* (Речи Альвиса, 11-12 // Старшая Эдда. Санкт-Петербург, 2006. С. 64).
[38] Čepienė I. Historia litewskiej kultury etnicznej. S. 45. Аналагічны пераход ад шанавання паганскага сусветнага слупа Ірмінсуль да хрысціянскага сімвала крыжа праяўляецца і ў германскай традыцыі (Крапп Э.К. Легенды и предания о Солнце, Луне, звездах и планетах. Москва, 2000. С. 543).
[39] Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. Москва, 1978. С. 181.
[40] Čepienė I. Historia litewskiej kultury etnicznej. S. 47.
[41] Kontrimas Č. Lietuvos geležiniai kryžiai. Vilnius, 1991.

«ГЕДЫМІНАВЫ СЛУПЫ»
З ГЛЕДЗІШЧА СІМВОЛІКІ: «СВЯТАЯ ТРОЙЦА»

ДАЙНЮС
РАЗАЎСКАС

УВОДЗІНЫ

«Слупы», як геральдычны знак, у Літве вядомыя з канца XIV ст., калі яны былі гербам вялікага князя Вітаўта. Мяркуецца, што падобны геральдычны знак мог выкарыстоўвацца ўжо бацькам Вітаўта, Кейстутам. Пасля смерці Вітаўта «Слупы» пераняў ягоны брат Жыгімонт Кейстутавіч. Спачатку герб прадстаўляў менавіта Кейстутавічаў, але пасля таго, як у XVI ст. яго сталі выкарыстоўваць таксама і Ягайлавічы, ён стаў знакам усёй дынастыі Гедымінавічаў. Сваё найменне знак атрымаў дзякуючы пісарам Вялікага Княства Літоўскага, якія, у сваю чаргу, прыпісвалі яго паходжанне легендарнаму родапачынальніку Гедымінавічаў Палямону. З таго часу былі спробы звязаць «Слупы» з геральдычнымі знакамі, што выкарыстоўваліся ў Генуі, у татараў, у Кіеўскай Русі, Скандынавіі і нават у Японіі. Аднак сучасныя даследаванні даводзяць мясцовае паходжанне гэтага знака. Тэадор Нарбут быў упэўнены, што «Слупы» пачаў выкарыстоўваць вялікі князь Гедымін, і назваў іх «Гедымінавымі слупамі». У сучаснай навуковай літаратуры пераважна выкарыстоўваецца дакладнейшая з гістарычнага гледзішча назва – «Слупы Гедымінавічаў»[1].

Але нас, як і ў выпадку з «Пагоняй»[2], цікавіць не гістарычнае паходжанне і далейшая гісторыя, не дынастычная прыналежнасць і не «правільная» назва гэтага геральдычнага знака, а яго сімволіка, прадвызначаная найперш самой структурай вобраза незалежна ад часу і прасторы (гісторыі і геаграфіі) яго праяваў.

Калі сімвал «Пагоні» складаўся з выяваў канкрэтных прадметаў вонкавага свету (конь, вершнік, меч) з уласцівай ім сімволікай, злучанай у адзінае цэлае, то ў гэтым выпадку мы маем чыста геаметрычную фігуру, якая з аднаго боку ўсё ж можа апынуцца схематызаванай выявай нейкага матэрыяльнага прадмета, а з іншага – адсылае наўпрост да сімволікі элементарных геаметрычных фігураў, як, прыкладам, вертыкальны слупок, чатырохкутнік (у ідэале – квадрат) і да т. п. Таму спачатку мы разгледзім першую магчымасць і паспрабуем вызначыць той матэрыяльны прадмет, схематычную выяву якога можна было б бачыць у знаку, а затым – знайсці тое сімвалічнае значэнне гэтага прадмета, якое можа быць звязаным з сімволікай адпаведных геаметрычных фігураў і служыць асновай сімволікі разгляданага намі знака.

ПРАДМЕТ

Паводле меркавання М. Бартнінкаса, *«няцяжка заўважыць падабенства Гедымінавых Слупоў са знакам Міндоўга, аснову якога таксама складаюць тры вертыкальныя слупы, толькі іншай канфігурацыі. Гэта паказвае пераемнасць геральдычных традыцый. Гіпатэтычнай, але ўсё ж магчымай была б сувязь абодвух гэтых знакаў з даўнімі культавымі традыцыямі, агульнымі для часоў Міндоўга і Гедыміна. Абодва знакі нагадваюць сістэму з трох слупоў у паганскіх свяцілішчах, прысвечаных агню, сонцу і боствам, што ўваходзілі ў сістэму культу, накшталт добра вывучанага свяцілішча багіні Праўсме на гары Біруты ў Паланзе. Тое, што ў знаку Міндоўга сярэдні слупок мае крыжавіну, не абвяргае гэтага меркавання – крыжавіна з'явілася ў звязку з хростам Міндоўга і сімвалізавала хрысціянскае гаспадарства»*[3]. Згаданы знак Міндоўга ў сваю чаргу нагадвае вядомы «трызуб», які на сваіх манетах у Кіеве чаканіў Уладзімір Святаслaвіч. Выказвалася меркаванне, згодна з якім менавіта кіеўскі «трызуб», што паслужыў прататыпам для герба Украіны, *«ляжыць у аснове старалітоўскага герба. Насамрэч ён уяўляе сабой схематызаваную выяву сокала з напалову складзенымі крыламі, які стрымгалоў падае на здабычу»*[4]. Як мяркуе Ул. Кулакоў, уладзіміраў «трызуб», наадварот, сваім паходжаннем звязаны з Прусіяй (Самбіяй), дзе кіеўскі князь збіраў варажскую дружыну, і ўвасабляе ахвярнага пеўня з адцятай галавой[5]. Была таксама і спроба вывесці «Слупы» проста з вобраза трызуба (без «птушынага» пасярэдніцтва), пашыраючы пры гэтым аналогію на

На старонцы злева – віленская бажніца Св. Ганны, 1495 – 1500 гг.
У загалоўку выкарыстаны герб «Слупы Гедымінавічаў» з парыжскага гербоўніка, 1555 г.

Літоўская манета XIV – XV стст. з выявай «Слупоў Гедымінавічаў»

старагрэцкі трызуб Пасейдона і (стара)індыйскі трызуб Шывы[6]. Аднак выгляд Гедымінавых Слупоў у рэчаіснасці досыць далёкі ад звычайнага трызуба, пагатоў мы маем справу з абстрактным знакам, які наўрад ці дапускае гэткія беспадстаўныя перамены. У адваротным выпадку гэтыя змены патрабуюць абгрунтавання. Залішнія нацяжкі мае і згаданае параўнанне «Слупоў» з вобразам птушкі, скіраванай уніз галавою або нават без галавы, прытым што гэткага параўнання не падтрымліваюць ані даўнія гістарычныя крыніцы, ані пазнейшыя асацыяцыі, у тым ліку засведчаныя пісарамі ВКЛ у найменні знака, якое дайшло да нас, – «Слупы».

Больш за тое, сам назоў «Слупы» паказвае на прадмет, непасрэдна выкліканы вонкавай асацыяцыяй, і пры інтэрпрэтацыі публічнага знака на гэткую асацыяцыю нельга не зважаць[7]. У гэтым сэнсе ўвагі заслугоўвае хутчэй прапанаванае М. Бартнінкасам меркаванне аб магчымай сувязі знака з нейкай сістэмай са слупоў у даўнім свяцілішчы. Тут разам з У. Тапаровым найперш можна згадаць *«гэтак званыя святыя слупы (параўн.: δόκανα), што ўвасаблялі ў Спарце нябесных блізнят. Гэтыя сімвалы выяўляліся ў выглядзе Н або П, параўн. р як знак сузор'я блізнят, і, як можна думаць, былі варыянтамі гэткім жа чынам выяўленых «падвоеных» дрэваў, звязаных у розных архаічных традыцыях або з ідэяй урадлівасці, або, канкрэтней, з вобразамі блізнят (параўн. падвоеныя тууру ў эвенкаў, спараныя татэмныя слупы ў індзейцаў, двайныя джэды ў Старажытным Егіпце, porta triumphalis у Рыме і да т. п.). Надзвычай цікавае ў звязку з гэтым паведамленне С. Грунаў аб тым, што [у Прусіі – Д. Р.] у многіх месцах усталёўваліся слупы з выявамі двух братоў (прускіх правадыроў) Відэвута і Брутэна, і гэтыя слупы ўшаноўвалі як багоў, прычым адзін з іх называлі Worskaito, а другі – Iszwambrato (то-бок swais brati 'яго брат'?)»*; пры гэтым, *«як вядома, у балтыйскай традыцыі існуюць і іншыя адлюстраванні ідэі блізнячасці»*[8]. Паводле Вяч. Іванава і Ул. Тапарова, *«вобраз гэтых персаніфікаваных слупоў-блізнят перадусім, вядома, нагадвае парныя калоны, сляды якіх упершыню адзначаныя яшчэ ў раннenатуфійскім паселішчы X тысячагоддзя да н. э. у Ерыхоне (перад уваходам у храм), [яны] шырока выкарыстоўваліся пазней у Пярэдняй Азіі (Асірыя, Урарту, Тыр, Хазор). Але асаблівa дзіўную паралель да прускіх слупоў-братоў утвараюць парныя калоны перад храмам Саламона ў Ерусаліме: "І паставіў слупы да бабінца храма; паставіў слуп праваруч і даў яму імя Яхін, і паставіў слуп леваруч і даў яму імя Воаз. І над слупамі паставіў вянкі, зробленыя, як лілеі" (3-я Кн. Царстваў 7.21–22). Вядома, цікавасць уяўляе не толькі наяўнасць другасна персаніфікаваных матэрыяльных увасабленняў у выглядзе парных слупоў, але і тая акалічнасць, што Відэвут і Брутэн разглядаюцца як родапачынальнікі-заснавальнікі прускай сацыяльна-рэлігійнай традыцыі. Паводле паведамленняў крыніц XVI ст. менавіта Відэвут (Widewuto, Widowuto, Witowudi) заснаваў у прусаў сацыяльную арганізацыю, свецкую ўладу і быў абраны «каралём», тады як Брутэн (Bruteno, Brudeno) меў першынства ў рэлігійнай сферы: ён заснаваў галоўны прускі культавы цэнтр Рамове (Romowe) [...] і стаў першым вярхоўным святаром крыве-крывайцісам. Падобнае размеркаванне функцый паміж братамі-блізнятамі (або трактаванымі як блізняты) вельмі характэрна для міфаў аб заснаванні нейкай культурнай традыцыі (улады, храму, рытуалу, горада і да т. п.)»*[9]. Далей аўтары паказваюць на магчымасць менавіта ў гэтым кантэксце разглядаць паданне пра заснаванне Вільні і ў якасці меркавання рэканструююць, для прыкладу, пару **Gedimin-* & **Lizdeik-*, то-бок пару, што складаецца з вялікага князя Літвы Гедыміна, які паводле падання заснаваў сталіцу Вялікага Княства Літоўскага Вільню, і яго вярхоўнага святара Ліздзейкі, які даў на заснаванне сталіцы магічна-рэлігійную «санкцыю», то-бок пасвячэнне[10] (ён жа легендарны родапачынальнік фаміліі Радзівілаў). Пэўную «дыярхію» ў Літве адзначалі не аднойчы. З найяскравейшых гістарычных прыкладаў пасля Гедыміна і Ліздзейкі параўн. двух братоў-князёў Альгерда і Кейстута (прытым апошні вядомы ў ролі святара, што здзяйсняў ахвяраванні, прыкладам, у выпадку дамовы з вугорскім каралём Людовікам у 1351 г.), а таксама два стрыечныя браты, якія дзялілі ўладу ў Літве, Вітаўта і Ягайлу (пры некаторых «святарскіх» рысах апошняга, прыкладам, у часе Грунвальдскай бітвы, тады як Вітаўт ваяваў)[11].

З геаграфічна больш далёкіх, але не менш паказальных семантычных паралеляў парных слупоў можна згадаць пачатковую канцэпцыю брахмана ў Старажытнай Індыі, даследаваную У. Тапаровым. Паводле яго слоў: *«Між іншым, не выключана, што brãhman мог увасабляцца ў канструкцыі з двух або чатырох слупоў ці шастоў, злучаных у сваёй верхняй частцы ашэсткам або чымсьці накшталт даху, які і нёс на сабе багоў, герояў і да т. п. Параўн. сталы выраз "брамы brãhman'a" (brahma-dvāram: Maitrī-Upan. IV.4; VI.28 ды інш., а затым і «горад brãhman'a", "мясціна brãhman'a", "шлях brãhman'a" і г. д.) або devīr dvāraḥ "боскія дзверы, брамы"»*[12]. *«Калі выказаныя вышэй развaжанні верныя, то brãhman'ам пачаткова магло быць менавіта гэткае рытуальнае збудаванне»*[13]. Пры гэтым этымалагічна brãhman'у, відаць, адпавядае літ. *balžienas* 'ашэстак (у баране, у возе і да т. п.)', рус. дыял. *бóлозно* ды інш.[14] Нарэшце, *«меркаванні, выказаныя вышэй, робяць імавернай падобную інтэрпрэтацыю класічнай трыюмфальнай аркі»*, пры тым, што *«першыя аркі не мелі ніякага дачынення да трыюмфу; можна меркаваць, што іх ганарыфічная функцыя таксама не была першаснай. Затое вядомыя факты здзяйснення магічных рытуалаў (у прыватнасці, ахвяравання) каля трыюмфальнай аркі»*, і *«калі ўлічыць, што класічная форма трыюмфальнай аркі ўяўляе сабой збудаванне з дзвюх калон, злучаных уверсе чымсьці накшталт п'едэстала, на якім знаходзіцца конная статуя, то, зважаючы на прыведзеныя вышэй аналогіі, мэтазгодна лічыць, што крыніцай класічнай*

трыюмфальнай аркі была канструкцыя, блізкая да той, што была апісаная ў звязку з тэмай brāhman'a (параўн. "брамы brāhman'a")»[15].

Ва ўсялякім разе, «Слупы» ў якасці герба Віленскага ваяводства (з XV ст.) успрымаліся менавіта як стылізаваны вобраз гарадской брамы[16]. Знак сапраўды часткова нагадвае брамы, з чым звязаная і іншая яго сучасная літоўская назва *Stiebų vartai* 'Брамы шастоў' або 'Шастовыя брамы'. У звязку з трыюмфальнай аркай параўн. фразеалагізм *ant stiebo iškelti* 'падняць на шост' у значэнні 'ўзвысіць'[17].

Аднак фігура ў форме П у найлепшым разе складае толькі частку знака «Слупы», пры гэтым гэтая фігура ў ім вылучаецца штучна: для гэтага прыходзіцца ігнараваць ніжні бок чатырохкутніка (які, праўда, насамрэч часам адсутнічае), а таксама «слупок» наверсе яго (які, праўда, можна паспрабаваць звязаць з рытуальнай выявай або скульптурай над брамамі). Фігура тыпу Н у знаку агулам адсутнічае. Нарэшце, сама назва «Слупы», польск. *Kolumny*, можа быць другаснай, выкліканай прыпадабненнем прозвішча італьянскіх князёў Калонаў (прыкладам, у хроніцы Быхаўца пры спробе вывесці радавод літоўскіх знатных родаў з Рыма)[18], і ў такім разе мы зноў засталіся б з нічым.

З іншага боку, назва «Слупы» грунтуецца на вонкавым выглядзе знака (прытым другаснай насамрэч можа аказацца менавіта сувязь з Калонамі, выкліканая легендарным рымскім радаводам літоўскіх князёў) ажно да таго, што адпаведныя яго дэталі (вертыкальныя рысы) з'яўляюцца менавіта «слупкамі». Звернем увагу на тое, што амаль усе згаданыя інтэрпрэтацыі,

Вялікі князь літоўскі на троне з дынастычным сімвалам. Мініяцюра з гальшанскай копіі гербоўніка Яна Длугаша, сярэдзіна XVI ст.

што развіваюць вобраз слупоў, так ці інакш паказваюць на нейкі рэлігійны будынак або свяцілішча. У дадатак да гэтага параўн. меркаванне С. Санька: *«Цэнтральны элемент знака "Калюмны", графічна адрозны ад бакавых слупоў, можа быць інтэрпрэтаваны як "свяцілішча" або "храм", у прыватнасці "храм Пяркуна" ў Вільні. Гэта шчыльна стасавалася б з тым фактам, што парныя слупы ў Спарце стаялі менавіта перад уваходамі ў храм», і «ўся кампазіцыя герба "Калюмны", такім чынам, можа быць супастаўленая з трыядай у Рамове: Патал – Пяркун – Потрымп, з аднаго боку, і – гіпатэтычна – з храмам Пяркуна ў Вільні»*[19].

Якім ні было б тлумачэнне, але самае простае параўнанне «Слупоў» з вонкавым выглядам некаторых свяцілішчаў самых розных часоў, культураў і рэлігій сапраўды ўражвае. Улічваючы сакралізацыю ўлады і вайны ў старажытных грамадствах, тут дарэчы будзе згадаць і кельцкі шалом канца IV ст. да н. э. з Каносы (Італія). Цікава, што знаку протаіндыйскага пісьма, па сутнасці тоеснаму ўнутранай фігуры «Слупоў» (квадрат са слупком наверсе), узнаўляецца значэнне эпітэта бога (у дравідскай) *maṟu* 'ваяр, герой'[20]. Пры гэтым у Латвіі падобная фігура, толькі без ніжняга боку – то-бок фігура кшталту П са слупком наверсе, адпаведная тым варыянтам «Слупоў», у якіх акурат адсутнічае ніжні бок унутранага чатырохкутніка, – да пачатку XX ст. лічылася знакам агню[21].

Семантычны «мост» паміж значэннямі 'ваяр, герой' і 'агонь' нам дае «Рыгведа» (якая ёсць і своеасаблівым геаграфічным ды гістарычным «мостам» паміж даарыйскай Індыяй і Латвіяй, хаця разлічваць на якія-кольвек гістарычныя кантакты ў гэтым выпадку наўрад ці магчыма і патрэбна). Рэч у тым, што бог ахвярнага, святога агню Агні ў «Рыгведзе» звычайна апісваецца як ваяр, мужны герой, цар і адной з асноўных сваіх прыкметаў мае ўласцівасць выпрастанай паставы. Параўн. звароты да Агні: *«Гэты самы мужны з мужоў…»* (РВ I.77.4); *«…о Агні… о муж, о валадар плямёнаў (vīra viśpate)…!»* (РВ VIII.23.14)[22], пры гэтым вед. *vīra-* можна перакладаць і літаральна як «герой»[23]; *«…Страшны, як ваяр, што рухаецца, люты ў бітвах»* (РВ I.70.11); *«…мужны зіхоткі бог… Стой жа проста, як бог Савітар, / Каб дапамагчы нам, / Проста, як захопнік здабычы, калі мы заклікаем, (спаборнічаючы) / З (іншымі) святарамі – што ўпрыгожваюць гімны! // (Стоячы) проста, барані нас ад вузкасці (сваім) сиягам! / Спапялі ўсіх атрынаў! / Пастаў жа нас проста – для вандровак (і) для жыцця!… Агні здабыў багацце героям…»* (РВ I.36.8, 13–14, 17); Т. Елізаранкава ў каментары тлумачыць: *«Вертыкальнае становішча (у процілегласць гарызантальнаму) успрымалася як сімвал жыцця»*[24]. Пры гэтым Агні літаральна прыпадабняецца слупу і называецца царом: *«…Ты (заўсёды) трымаў людзей як слуп-апірышча… Ты – цар чалавечых паселішчаў»* (РВ I.59.1, 5)[25].

Паўторым, што супастаўленні такога кшталту не маюць якіх-кольвек гістарычных сувязяў ды іх не патрабуюць. Гаворка ідзе пра выключна тыпалагічнае параўнанне, супастаўленне ўнутранай структуры згаданых фігураў разам з семантычнымі інтэрпрэтацыямі, што наўпрост вынікаюць з іх структуры. Няцяжка заўважыць, што агульным семантычным назоўнікам гэтых інтэрпрэтацый з'яўляецца выпрастаная пастава, якая адназначна сімвалізаваная простым слупам на чатырохкутнай аснове: вызначальная якасць слупа – стаяць проста; агонь

заўсёды ўздымаецца ўверх = стаіць проста; мужны ваяр, герой таксама «нясхільны», ён цвёрда, упарта «стаіць» (параўн. *стойкі, сама-стойны* і г.д. пра чалавека). Да таго ж чалавек агулам «стаіць проста» у адрозненне ад жывёлы.

Аднак у гэтым выпадку, натуральна, адмысловы інтарэс для нас уяўляе згаданы латышскі знак агню (зважаючы на геаграфічную і генетычную блізкасць латышскай традыцыі ў цэлым). Рэч у тым, што ў ім можна бачыць непасрэдную схематызаваную выяву полымя агню (верхні слупок), які ўздымаецца з нейкага ўзвышша (ніжняя трапецыявідная аснова), у якой няцяжка ўбачыць агмень або ахвярнік (параўн. лац. *altar, altare, altaria* у звязку з *altus* 'высокі, узвышаны', нарэшце *ўзвышша* ў пераносным сэнсе і г.д.). Пры такім намінальным значэнні фігуры (знак агню) такая інтэрпрэтацыя павінна лічыцца адзінай. Адпаведна, і цэнтральную фігуру «Слупоў» гіпатэтычна можна атаясаміць са схематызаванай выявай агню на ахвярным алтары. Гістарычна гэткая інтэрпрэтацыя знайшла б сабе вельмі спрыяльны кантэкст у звыклым для даўніх літоўцаў (шырэй – балтаў) «ушанаванні агню»: параўн. паведамленне вядомага сярэднявечнага арабскага вандроўніка Ідрысі («ушаноўваюць агонь», каля 1154 г.), персідскага гісторыка Рашыда ад Дзіна («вогнепаклоннікі», каля 1304 – 1305 гг.), Пятра з Дусбурга (*«Fovebat eciam prout in lege veteri jugem ignem»* (*«Пры гэтым, паводле даўняга звычаю, падтрымлівалі агонь, які гарыць вечна»*), 1326 г.)[26] і г.д.

Тут зноў можна згадаць М. Бартнінкаса, які нездарма ўбачыў у «Слупах» *«сістэму з трох слупоў у паганскіх свяцілішчах, прысвечаных агню»*, хаця ён і не развіў свайго вельмі трапнага назірання. Нагадаем, што і ў цэнтры Пяркунавага храма ў Вільні, на гіпатэтычную сувязь з якім указаў С. Санько, на ахвярніку гарэў святы вечны агонь. Сапраўды, калі тым матэрыяльным прадметам, што схематычна выяўлены ў цэнтральнай фігуры «Слупоў», меркаваць ахвярнік з палаючым на ім агнём, тады бакавыя слупкі знака насамрэч будуць нагадваць альбо два слупы брамы ў свяцілішча перад ахвярнікам, праз якую ажыццяўляецца падыход да яго (то-бок ахвярнік у свяцілішча *en face*), альбо схематычную выяву самой агароджы святой прасторы вакол ахвярніка (прытым такая агароджа свяцілішча, як паказваюць вядомыя археалагічныя раскопкі, часам сапраўды ўяўляла сабой кола з досыць рэдка пастаўленых слупоў, то-бок была хутчэй сімвалічнай, чым практычнай).

Межавы камень уладанняў вялікага князя літоўскага з выявай «Слупоў Гедымінавічаў». Знаходзіцца ў Віленскім раёне Звярынец, каля Вяллі, другая палова XV – XVI стст.

Аднак калі мы гаворым пра агароджу святой прасторы ва-кол ахвярніка або пра кола слупоў, што яго імітуюць, то відавочна маем на ўвазе выгляд свяцілішча зверху, тады як «Слупы» ўяўляюць сабой схематызаваны выгляд таго ж свяцілішча спераду. Гаворка ідзе адпаведна пра гарызантальную і вертыкальную праекцыі на плоскасць выявы аднаго і таго ж прасторавага прадмета альбо збудавання – старажытнага, архетыпнага свяцілішча (пры гэтым не мае вырашальнага значэння тое, што знаходзіцца ў цэнтры свяцілішча – агонь на ахвярніку або сапраўды слуп, што выяўляе боства на п'едэстале).

Далей, схематызаваны выгляд свяцілішча зверху ўяўляе сабой мандалу – абстрактную архетыпную фігуру арганізаванай прасторы, што ляжыць у аснове ці не ўсіх увасобленых свяцілішчаў, святых і побытавых першабытных пабудоваў (юрта, ціпі і да г.п.), а таксама паселішчаў і гарадоў (параўн. *mundus* старажытнага Рыма ды інш.). «Слупы», такім чынам, можна лічыць своеасаблівай «вертыкальнай мандалаю», а сімволіку знака – у самым шырокім сэнсе – звязваць з сімволікай мандалы.

Заўважым, што ў Індыі, адкуль родам сама назва мандалы, паміж арганізацыяй прасторы старажытнага ведыйскага свяцілішча і створанай для рытуальных мэтаў гарызантальнай схематычнай дыяграмай пазнейшага тантрызму, то-бок мандалай у вузкім сэнсе, існуе простая пераемнасць[27].

Такім чынам, «Слупы» ўяўляюць сабой схематызаваную праекцыю на вертыкальную плоскасць таго ж прасторавага прадмета – першаснага свяцілішча, праекцыя якога на гарызантальную плоскасць уяўляе сабой мандалу. Пры гэтым адна з геаметрычных фігураў, што складаюць мандалу, – квадрат – супадае з адпаведным складнікам «Слупоў». І гэтае супадзенне цэнтральнай геаметрычнай фігуры ў гарызантальным і вертыкальным зрэзах прасторавага правобраза можна лічыць істотным пацверджаннем нашай інтэрпрэтацыі, чаго нельга сказаць пра згаданыя вышэй, асабліва «птушыныя».

Улічваючы архетыпнасць мандалы і простую структурную суаднесенасць з ёю «Слупоў», можна выказаць меркаванне пра тое, што і прыкмечанае вышэй падабенства «Слупоў» з многімі познімі, архітэктурна развітымі свяцілішчамі (каталіцкі касцёл, мусульманскі мячэт і г.д.) можа быць невыпадковым. Іншымі словамі, многія сучасныя свяцілішчы маюць звычайна больш-менш выразную форму мандалы ў сваёй аснове, у гарызантальным плане (то-бок захоўваюць гарызантальную структуру пачатковага свяцілішча), адначасна ў іх вертыкальным плане *en face* можна ўбачыць (вылучыць) не менш архетыпную форму, што адлюстроўвае выгляд таго ж першапачатковага свяцілішча спераду і якая схематычна выяўленая ў «Слупах». Цікава, што франтон Віленскай Кафедры з гіпсавай выявай святога агню (і чалавечых постацяў, што ўшаноўваюць яго, гістарычная ідэнтыфікацыя якіх мае для сімволікі другаснае значэнне) літаральна на тым самым месцы, дзе ў старажытнасці гарэў жывы святы агонь, наўпрост паказвае нам на пэўную пераемнасць. Пры гэтым старажытны ахвярнік храма Пяркунаса, які стаяў на месцы сучаснай Кафедры (дагэтуль сярод археолагаў вядуцца спрэчкі пра рэшткі ахвярніка, знойдзеныя падчас раскопак у канцы 1980-ых гг.), паводле паведамлення Аўгустына

Памятны камень з выявай «Слупоў Гедымінавічаў» побач з паганскім ахвярнікам на пагорку Рамбінас, Літва

Ратунда (другая палова XVI ст.), быў менавіта квадратным (*«ein Altar... in Quadrat»*)[28].

Дарэчы, улічваючы тое, што мандала ў прынцыпе (незалежна ад канкрэтных тапаграфічных абставін) ляжыць у аснове любога старажытнага горада, вобраз «Слупоў» можна ўбачыць і ў комплексе Гедымінавага замка ў структурным цэнтры Вільні, на гары з узнятым сцягам Літвы.

СІМВОЛІКА

Высвятленне таго матэрыяльнага прадмета (або шэрагу прадметаў з той жа ўнутранай структурай), схематызаванай выявай якога ёсць знак, – гэта толькі першы крок да даследавання яго сімволікі. І зрабіўшы гэты крок, мы маем магчымасць пайсці далей – у абсяг сімволікі ва ўласным сэнсе слова.

Такім чынам, тым матэрыяльным прадметам (асноўным і першасным з шэрагу структурна падобных прадметаў), выгляд спераду якога схематычна адлюстраваны ў знаку «Слупоў», мы прызналі свяцілішча. Адпаведна, і сімволіка «Слупоў», можна меркаваць, будзе звязаная з сімволікай самога свяцілішча і яго складовых частак: агароджы, ахвярніка і агню на ім у цэнтры. З іншага боку, гарызантальная праекцыя таго ж свяцілішча ў выглядзе мандалы складаецца з элементарных геаметрычных фігураў (кола, квадрат і кропка ў сярэдзіне), якія, як ужо казалася вышэй, маюць сваю ўласную сімволіку. Паколькі гарызантальны план свяцілішча спачатку звязаны з сімволікай мандалы[29], трэба меркаваць, што і сімволіка «Слупоў», якая адлюстроўвае вертыкальны зрэз свяцілішча, утварае з ёй адзінае цэлае, а сімволіка складовых частак знака адлюстроўвае сімволіку адпаведных элементарных геаметрычных фігур, што складаюць мандалу. Пагатоў, квадрат, як ужо было заўважана, утварае ўнутраную частку саміх «Слупоў».

Па-першае, паводле словаў У. Тапарова, *«проціастаўленне квадрата колу належыць да ліку найбольш значных і паўсюдна пашыраных, прычым яно вызначае структуру розных узроўняў – ад складу космасу (параўн. у старакітайскім трактаце "Лі цзы" цверджанне пра тое, што неба круглае, а зямля квадратная) да асноўнага прынцыпу падзелу чалавечага калектыву»*, пры гэтым *«варта паказаць на асаблівую ролю квадрата і адпаведных пабудоваў у рытуале (між іншым, у звязку з квадратнай формай алтара)»*[30]. Можна дадаць, што квадрат у спалучэнні з колам ёсць геаметрычнымі сімваламі зямлі і неба, што яе акаляе, зусім не толькі ў Кітаі. Гэтак, ведыйскі алтар звычайна квадратны і сімвалічна таксама ўяўляе сабой зямлю[31]. У сваю чаргу, у будызме *«чатырохчленная структура ступы звязаная з індыйскімі касмалагічнымі ўяўленнямі, паводле якіх сусвет па гарызанталі выяўляецца ў выглядзе квадрата (зямля), упісанага ў кола (неба)»*[32]. Адсюль зразумела, што колавая агароджа квадратнага ахвярніка будзе сімвалізаваць неба, якое ў старажытных касмалогіях індаеўрапейскіх (і не толькі індаеўрапейскіх) народаў нярэдка ўяўлялася ў выглядзе цвёрдай (каменнай, пазней металічнай) сферычнай абалонкі або зводу, што пакрывае зямлю (параўн. літ. *dangùs* 'неба' проста ад *dengti* 'пакрываць'; анг. *sky* 'неба' аднаго кораня з анг. *hide* 'схованка', таксама *hide* 'скура' і далей літ. *kìvalas* 'шкарлупіна', *kiãukutas* 'ракавіна', *kiãutas* 'шкарлупа, лупіна'[33] ды інш.). Як неба, агароджа свяцілішча акаляе і закрывае яго ад прафанічнага вонкавага «хаосу».

Неба і Зямля ў сваю чаргу, як вядома, складаюць боскую пару прабацькоў, яны ёсць Айцом і Маці сусвету[34]. Параўн.

Навершша флагштоку дзяржаўнага сцягу Літоўскай Рэспублікі

«Рыгведу» I.164.33: *«Неба – айцец мой, бацька. Там (мой) пуп. / Родная мая, маці – гэта вялікая зямля»*[35]. Агонь у такім выпадку – іх сын. Ведыйскія *Dyaus* 'Бог, Неба' і *Pṛthivī* 'Зямля' (літаральна «Шырокая») ёсць бацькам і маці бога святога агню Агні[36]. Параўн. радкі «Рыгведы» III.25.1, у якіх ведыйскі пясняр звяртаецца да Агні словамі (у перакладзе Т. Елізаранкавай): *«О Агні, ты сын неба празорлівы, / А таксама ўсёведны атожылак зямлі»*[37].

Тут мы маем справу з прыватным выпадкам пачатковай, архетыпнай «Святой Тройцы», што складаецца з Бацькі, Маці і Сына, адным з найяскравейшых старажытных прыкладаў якой ёсць стараегіпецкія Асірыс, Ісіда і Гор[38]. У маніхействе, паводле словаў Г. Відэнгрэна, *«калі мы зірнем на трыяду: Бацька велічы, Маці Жыцця і Першачалавек, – мы адразу ж убачым, што тут прадстаўлены айцец, маці і сын. Гэтую трыяду мы сустракаем не толькі ў блізкаўсходняй рэлігіі ў цэлым, але і асобна ў сірыйскай "Песні аб перліне", у якой сын-збаўца выяўляецца як юнак, малады князь. Ён з'яўляецца выявай маніхейскага збаўцы ў яго сімвалічным выглядзе "дзіцяці" або юнака. Сярэднеіранскія тэксты таксама кажуць пра "далікатнага сына", nāzug zādag, або, з парфянскім пазычаннем з індыйскага, пра "дзіця", kumār»*[39]. Параўн. таксама паведамленне Іпаліта (III ст.) пра гнастычную «секту»ператаў: *«Іх космас складаецца з Айца, Сына ды Маці»*[40]. Тут трэба мець на ўвазе і неаплатанічную трыяду (зрэшты, не горш вядомую і гностыкам[41]): Быццё (Бацька), Моц / Жыццё (Маці) і Інтэлект / Логас (Сын), што мае простае дачыненне да хрысціянскай Святой Тройцы, у якой Сіла (Δύναμις), або Жыццё (Ζωή), былі замененыя на Святы Дух[42]. Пры гэтым ст.-гр. δύναμις і ζωή – словы менавіта жаночага роду, тады як πνεῦμα 'дух' – ніякага роду, а лац. *spiritus* – мужчынскага. Але паколькі жыдоўскае *rūah* 'дух' – жаночага роду, то ў жыдоўскім гнастычным «Апокрыфе ад Яна» Бог у відзежы прамаўляе Яну: *«Я ёсць Айцец, Я ёсць Маці, Я ёсць Сын»*, і Ян дае абяцанне шанаваць Святую Тройцу менавіта ў гэткім складзе; менавіта гэтак Тройца паўстае таксама ў «Евангеллі да егіпцянаў»; падобным чынам у «Евангеллі да жыдоў» Ісус называе Святы Дух сваёй Маці, а ў «Евангеллі ад Фамы» ён супастаўляе сваіх зямных бацькоў Язэпа і Марыю з нябесным Бацькам і нябеснай Маці – Святым Духам; у такім складзе Тройца паўстае і ў гнастычным трактаце «Думка Нарэі», напісаным на грэцкай мове, дзе роля Матэрыі-Святога Духу адыгрывае Думка (ἔννοια, ж. р.)[43]. Дарэчы, у літоўскай мове *dvasiâ* 'дух' – таксама жаночага роду, і гэта само сабой прывяло ў літоўскім народным хрысціянстве назад да атаясамлення Святога Духа з Божай маці Марыяй, параўн. малітву валачобнікаў: *«...Toj bažnyčioj trys altoriai: pirmas altorius Viešpačiui Dievui, kitas altorius Viešpačiui Jėzui, trečias altorius Panelei Švenčiausiai»* (*«У той бажніцы тры алтары: першы алтар Пану Богу, другі алтар Пану Хрысту, трэці алтар Паненцы Найсвяцейшай»*[44]. Тым не менш і ў Беларусі, паводле звестак В. Бяловай, захавалася *«"Тройца" – Бог, Хрыстос і Багародзіца. Уяўленні пра гэткі склад Тройцы пацвярджаюцца сучаснымі матэрыяламі з Палесся: [Хто ўваходзіць у Тройцу?] Дух Свéтый, то Бог; Мати Божа и Сын Божый»*[45]. Параўн. запіс А. Сержпутоўскага пачатку XX ст. пра выпяканне каравая на беларускім Палессі: *«...Блізкая таварышка маладое прыносіць воду тры разы; муку на рошчыну сыплюць трэйко; цесто месяць тры баяркі па чарзе; дзяжу накрываюць тыма кажухамі; як садзяць у печ каравай, та трэйко клічуць, ці няма тут каго чужого; калі хто застанецца ў хаце, та яго трэйко б'юць лапатаю па галаве. Усе гэто робляць па трэйко дзеля таго, каб тут была тройца: мужык, жонка й дзеці»*[46]. У еўрапейскім народным хрысціянстве таксама вядомая «Тройца», што складаецца з Язэпа, Марыі і Ісуса[47], то-бок тоесная Святой сям'і. У нашым выпадку да ўсяго гэтага параўн. «Евангелле ад Фамы» 82, дзе Хрыстос, то-бок Сын Божы, параўноўвае сябе з агнём.

У пазначаным сэнсе геаметрычны знак «Слупоў» схематычна выяўляе спрадвечную Святую Тройцу, або Святую сям'ю – архетып сям'і, у антрапаморфным выглядзе далікатна прадстаўлены, прыкладам, у скульптуры, што стаіць каля віленскага палацу шлюбаў, дзе выяўлены мужчына, што абдымае жанчыну, якая трымае ў сваім улонні дзіця.

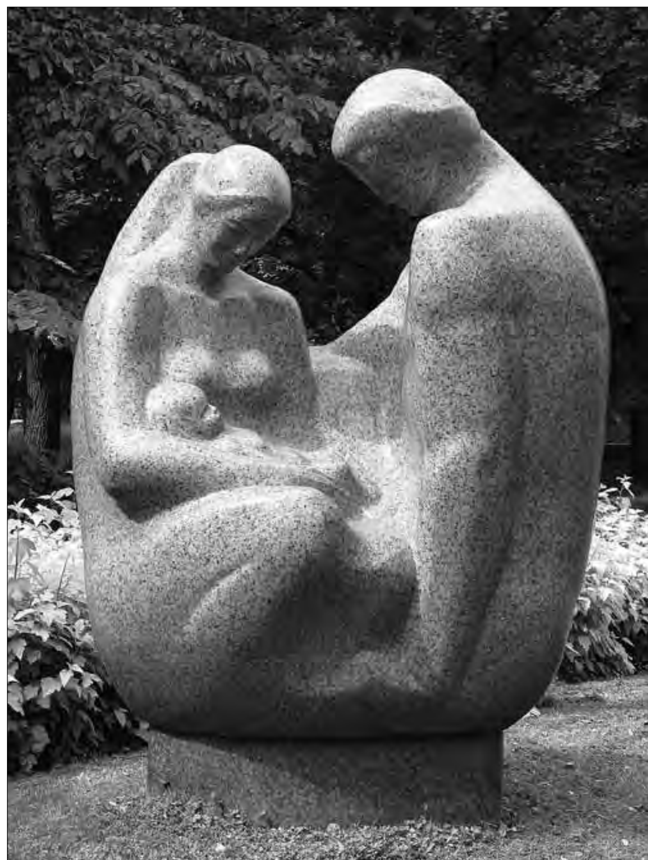
Тут можна згадаць, што сын сімвалічна адпавядае бацькоўскаму фаласу (параўн. звычайнае азначэнне апошняга «хлопчыкам» і да т. п.); паводле вызначэння К. Г. Юнга, *«фалас ёсць сын, або сын ёсць фалас»*[48]. У сваю чаргу, агонь, што гарыць на ахвярніку або ў агмяні, сімвалічна ўяўляе сабой фалас у вульве. Паводле словаў У. Тапарова, у ведыйскай традыцыі, *«як вядома, канструкцыя ахвярнага алтара ў спалучэнні з агнём, які на ім запальваецца, мае ўзнаўляць акт каітусу жанчыны (yoṣā) і мужчыны (vṛṣan-), дзе жанчыне адпавядае алтар (vḗdi- ж. р.), а мужчыне – агонь (agni- м. р.)»*, пры гэтым *«разуменне агмяню як жаночага ўлоння добра вядомае ў розных традыцыях»*[49]. Агулам *«алтар (круглы або чатырохкутны) нярэдка выяўляецца як дзетароднае месца [...]. Магчымасці эратычнай інтэрпрэтацыі ўзрастаюць, калі згадаць пра мужчынскія сімвалы на магільных пагорках і курганах – характэрны сук смакоўніцы, кій, вясло, слуп і да т. п. У гэтым кантэксце не толькі ўлонне суадносіцца з алтаром, а полымя ў цэнтры яго з – membrum virile, але і жаночы персанаж (дзева, маці) – з горадам (краінай), а мужчынскі персанаж (жаніх, удзельнік герагаміі) – з храмам, што знаходзіцца ў яго сярэдзіне. Акт жа каітусу і нараджэння натуральным чынам асэнсоўваецца як ахвяраванне»*[50]. Параўн. паказальны заходні прыклад: паводле пераказу Л. Штэрнберга, *«жонка Тарквінія аднойчы пачула ад служанкі сваёй, што ў той час, калі яна прыносіла пірагі ў ахвяру агню агмяня і рабіла ўзліванне вінам, з агню з'явіўся мужчынскі чэлес, гаспадар агню. Тады мудрая царыца сказала ёй: "Гэта невыпадкова: відавочна, у цябе народзіцца істота, большая, чым просты смяротны". І таму яна загадала ёй убрацца ў строй нявесты, пайсці да агмяню, легчы каля яго і правесці там ноч. І вось*

яна зацяжарыла ад духу агню, і ў яе нарадзіўся Сервій Тулій. Аналагічная легенда існуе пра народзіны Ромула і Рэма ды інш.»[51].

Пазней у Індыі тую структуру ўзнаўляе просты спадкаемца ведыйскага Агні – шываісцкі каменны алтар-«лінгам», што складаецца з чатырохкутнага п'едэстала і цыліндрычнага ўзвышша, альбо конуса, на ім. Пры гэтым *«п'едэстал, хаця ён служыць практычным мэтам, у той жа час сімвалізуе yoni [жаночае ўлонне]. Ūrdhvaliṅga [выпрастаны лінгам, або фалас] уздымаецца з гэтай асновы гэтаксама, як Агні, полымя агню, уздымалася з ахвярнага алтара, свайго yoni»*[52]. У духоўнай інтэрпрэтацыі гэтага ахвярнага каітусу *«багіня – гэта ўлонне сусвету. Імя яе – Бхага (улонне). Яна – алтар для бога ў выглядзе лінгама. Лінгам – гэта Пан. Разам яны стварылі сусвет. Шыва ў выглядзе лінгама – гэта святло, якое пануе над цемраю. Бог і багіня, liṅga і yoni, – гэта стваральнікі сусвету»;* альбо: матэрыяльная аснова сусвету, *«Пракрыты тут – гэта багіня ў выглядзе цёмнага ўлоння і алтара, з якога ўздымаецца боскае ззянне. Бхага – гэта аснова ахвярніка, у той жа час лінгам – гэта Агні, полымя агню»*[53]. То-бок матэрыя і дух, плоць і душа і да т. п.

Адпаведна: мужчына, які абдымае жанчыну, ёсць Неба, Бог, Бацька; жанчына ў абдымках мужчыны ёсць Зямля, Багіня, Маці; фалас, «мужчына ў жанчыне» (адначасна і семя, зародак, будучы сын) ёсць «неба ў зямлі», дух у плоці, боская яскарка ў матэрыяльным свеце, Сын Божы. І сваім сімвалічным зместам гэты вобраз адпавядае згаданаму вышэй архетыпу сям'і, «Святой сям'і», або пачатковай «Святой Тройцы». Менавіта гэткую выяву (па-тыбецку называную *yab-yum*[54]) мы бачым у цэнтры мандалы тантрысцкага будызму. Пры гэтым цэнтральная кропка звычайнай мандалы (санскр. *bindu*) у сваю чаргу можа асэнсоўвацца як семя вярхоўнага боства індуісцкага пантэона тантрызму Шывы[55]. Нарэшце, у некаторых тантрысцкіх тэкстах само паняцце ёгі, санскр. *yoga-*, літаральна 'звяз, повязь; ярмо, іга', разглядаецца ў якасці сіноніма паняццю *maithuna-* 'палавая сувязь, каітус'[56].

Скульптура каля віленскага палацу шлюбаў. Аўтар – Л. Жукліс, 1982 г.



Гаворка ідзе пра развітую сімволіку, у якой *«любы эратычны вобраз можа адпавядаць хатха-ёгічнаму прыёму або ступені медытацыі, гэтаксама як адпаведны сімвал можа надаць любому "стану святасці" эратычны сэнс»*; напрыклад, *«некаторыя пашыраныя тэрміны будызму махаяны набываюць у тантрызме дадатковае эратычнае гучанне: падма (лотас) інтэрпрэтуецца як бхага (чэрава); ваджра (літар. 'пярун') азначае лінгам (мужчынскі чэлес)»* і да т. п.[57] Урэшце, *«у некаторых творах тэрмін maithuna [coitus] замяняецца на saṁhitā 'злучэнне, звяз'; гэты апошні тэрмін выкарыстоўваўся для выразу папарнага групавання складоў, рытмаў вершу, мелодый і г. д., а таксама злучэння з багамі і Брахманам»*[58].

Паводле У. Тапарова, *«функцыя гэткай "жаноча-мужчынскай" пары – каітус (параўн. з-ведаць у гэтым значэнні), зачацце (*za-čęti : *na-čęti, што адсылае да ідэі пачатку) і нараджэнне. Азначэнне кожнага са звёнаў гэтай трыяды проста або ўскосна актуалізуе ідэю веды: каітус – знаёмства, зачацце – з-веданне, нараджэнне – сапраўднае ажыццяўленне веды, сведчанне яе»*[59].

Сексуальная сімволіка зносінаў, яднання з Боствам досыць добра вядомая і на Захадзе[60]. У прыватнасці, падобныя выявы каітусу, што ўяўляюць сімвалічнае coniunctio, шматлікія ў алхімічных трактатах. Паводле словаў К. Г. Юнга, *«сапраўднае значэнне coniunctio у тым, што яно вядзе да нараджэння чагосьці аднаго і адзінага. Яно адраджае зніклага "чалавека святла", ідэнтычнага Логасу гнастычнага і хрысціянскага сімвалізму, які існаваў да стварэння свету»; «Менавіта ў гэткім сэнсе трэба разумець нашы выявы coniunctio: злучэнне на біялагічным узроўні выступае сімвалам unio oppositorum найвышэйшага парадку. […] Стварэнне падобных аналогій вызваляе інстынкт і біялагічную сферу ў цэлым з-пад ціску несвядомых зместаў. Адсутнасць сімволікі, са свайго боку, перагружае сферу інстынкту»*[61]. Разам з Э. Нойманам дадамо, што *«назваць гэткія вобразы "непрыстойнымі" – значыць выявіць глыбокае неразуменне»*, бо *«полавы сімвалізм, узніклы з першабытнага культу і рытуалу, мае абрадавае і трансперсанальнае значэнне, як і агулам у міфалогіі. Ён сімвалізуе стваральны элемент, а не полавыя органы індывіда. Толькі персаналістычнае неразуменне робіць гэткі абрадавы змест "непрыстойным". Юдаізм і хрысціянства – гэта тычыцца і Фройда – прыклалі максімум намаганняў для стварэння гэткага хібнага тлумачэння»*[62]. Нарэшце, увогуле ў традыцыйным разуменні *«сексуальнасць як такая ёсць сімвалам, а не першапрычынай. Яна ўяўляе творчы ўзнаўляльны элемент у свеце ў цэлым»*[63].

Іншым вядомым сімвалам абагульненага «стваральнага ўзнаўляльнага элемента» ёсць яйка (параўн. паходжанне свету з касмічнага яйка ў некаторых міфалогіях, найперш стараіндыйскай і фінскай, але таксама ў славянскай, пашыранае выкарыстанне яйка ў веснавых сельскагаспадарчых рытуалах ды інш.[64]). У дачыненні да адпаведнай фазы ўзнаўлення чалавека яйка *«можна параўнаць з той стадыяй апладнення яйкаклеткі, калі змесіва ядра яйкаклеткі і сперматазоіда зліваюцца адно з адным, і*

зараджаецца новае жыццё. Яйкаклетка і сперматазоід больш не існуюць асобна адно ад аднаго. Калі ж гэты вобраз пашырыць і на бацькоў, якія зачынаюць дзіця, то можна сказаць, што і яны ў поўным сэнсе больш не могуць існаваць незалежна адзін ад аднаго; пачынаецца заняпад іхнага пакалення, бо вось нараджаецца ўжо новы цэнтр жыцця, у дачыненні да якога яны маюць быць цяпер поўным абарончым слоем, які, калі прыйдзе час, трэба будзе адкінуць»[65]. Гэтым «абарончым слоем», што ўяўляе ў яйку бацька, ёсць шкарлупіна. У сваю чаргу, бялок уяўляе «маці-карміцельку», а жаўток – сына. Іншымі словамі, яйка складаецца з трох пластоў, сімвалічна адпаведных бацьку, маці і сыну ў архетыпнай «Святой сям'і», а таксама мужчыне, жанчыне і фаласу або семю ў сімвале «каітусу». Нарэшце, шкарлупіна яйка звычайна прыпадабняецца да неба. Па-першае, параўн. згаданае ўжо анг. *sky* 'неба' аднаго кораня з анг. *hide* 'сховішча', таксама *hide* 'скура' і далей літ. *kì valas* 'шкарлупіна', *kiaũkutas* 'ракавіна', *kiaũtas* 'шкарлупіна, лупіна', у прыватнасці шкарлупіна яйка – таго ж кораня і літ. *kiaušas* 'шкарлупа' і 'яйка', *kiaušinis, kiaušis* 'яйка'[66]. У рускай (праўда, у кніжнай) традыцыі параўн. *«пра яйка сведчанне Яна Дамаскіна: небо и земля по всему подобны яйцу – скорлупа аки небо...»*[67]. Асабліва гэты вобраз выяўлены ў стараіранскай традыцыі, параўн. «Вялікі бундахішн» 18.3 і далей: *«Спачатку [Армазд] стварыў неба, светлае і яснае, з шырока разведзенымі краямі, у выглядзе яйка, з зіхоткага металу, які складае рэчыва сталі, мужчынскага полу»*[68]. Ужо ў ранняй іранскай міфалогіі, паводле пераказу М. Бойс, *«багі стварылі свет у сем прыёмаў. Спачатку яны стварылі нябёсы з каменя, аграмадныя і цвёрдыя, нібы яйкападобная шкарлупіна. У ніжэйшую частку гэтай шкарлупіны яны змясцілі ваду. Затым яны стварылі зямлю, што ляжыць, быццам вялікі пляскаты паўмісак, на вадзе. Затым у цэнтры зямлі яны паставілі тры адухоўленыя стварэнні ў выглядзе адной расліны, адной жывёліны [...] і аднаго чалавека [...]. Нарэшце яны распалілі агонь»*[69]. І агонь нам тут вельмі дарэчы (прытым што жаўток яйка ў загадках звычайна прыпадабняецца золату, а золата ёсць найпершым сімвалам і нават метафарычным займеннікам агню, літаральна «агнём у цвёрдым выглядзе»). У сваю чаргу, яйка і ўвесь космас сімвалічна таксама суадносяцца са свяцілішчам. Гэтак, у тыбецкім будызме, паводле словаў Е. Сямекі, *«купал ступы сімвалізуе нябесны звод»*, пры гэтым *«параўнанне ступы з вадзяным пухіром або яйкам (amfa) даецца ў будысцкіх тэкстах, дзе тэрмін "яйка" выступае сінонімам сусвету»*, нарэшце *«графічным увасабленнем падобнага касмалагічнага ўяўлення з'яўляюцца для Тыбета і Манголіі мандалы»*[70]. Мы ж са свайго боку можам сказаць, што шкарлупіна яйка сімвалічна адпавядае вонкавым слупкам знака «Слупоў», бялок – яго ўнутранаму чатырохкутніку (квадрату), а жаўток – цэнтральнаму слупку на ім.

У народнай культуры яйка (зародак хатняй птушкі, найперш курыцы) метанімічна выяўляе спараджальны пачатак, урадлівасць як гэткую. Заўважым, што тая ж траістая структура, сапраўды, уласцівая і плоду агулам: напрыклад, плод слівы складаецца з лупіны, мякаці і косткі ў цэнтры, што змяшчае семя (дарэчы, 'костка, зярнятка' – адно з першасных значэнняў лац. *centrum*). Уласцівая такая структура не толькі плоду, але і кветцы, вертыкальны зрэз якой у сваю чаргу зноў жа ўзнаўляе структуру «Слупоў». Мы можам ісці яшчэ далей і выявіць тую ж архетыпную траістую структуру ў гэткіх пабытавых прадметах, як, напрыклад, свяцільня: у сярэдзіне гарыць той жа святы агонь (у канечным выніку, і ў выпадку лямпачкі), пад ім – свечка (параўн. вертыкальна выцягнуты ўнутраны чатырохкутнік у некаторых варыянтах «Слупоў») або патрон лямпы, а вакол – шкляны каўпак, агароджа ад уздзеяння навакольнага асяроддзя або, у выпадку ліхтара, рэфлектар, які дазваляе сканцэнтраваць святло, што выпраменьваецца крыніцай у патрэбным кірунку. Такім чынам, структура свяцільні або ліхтара цалкам адпавядае структуры яйка, і як яйка спараджае новае жыццё, гэтак ліхтар спараджае святло (гэта можна пашырыць і на перадатчыкі іншых формаў выпраменьвання). Тым самым і на свяцілішча можна глядзець як на поўнага кшталту «духоўную свяцільню», або «светач» – прыстасаванне спараджэння і выпраменьвання (перадатчык) «духоўнага святла» (улічваючы і тое, што з рытуалам ад пачатку звязаная культура ў цэлым, асвета і г. д.). На духоўным, ментальным узроўні мысленне, як спараджэнне веды, зноў жа выяўляе тую ж траістую структуру. Лагічнае мысленне: вялікая прэміса – малая прэміса – выснова; дыялектычнае мысленне: тэзіс – антытэзіс – сінтэзіс і да т. п. Параўн. у гэтым сэнсе «Швета-шватара ўпанішаду» 2.6: *«Дзе трэннем здабываецца агонь, дзе ўздымаецца вецер, дзе пераліваецца сома, там нараджаецца розум»*[71]. Са здабываннем агню пры дапамозе трэння Буда супаставіў духоўныя высілкі (аскезіс) і вышэйшы іх плён – прасвятленне[72]. Цалкам падобным чынам і ў сярэднявечнай Еўропе з агнём у крэмені параўноўвалася схаванае ў чалавеку Божае святло[73] і сам Сын Божы Хрыстос[74]. Параўн. у тым жа духу рускую прымаўку: *«В человеке душа, что в кремне огонь*[75]*; Как в кремне огонь не виден, так в человеке душа»*[76]. Тут можна згадаць і гэткую метафізічную тройцу, як дух – матэрыя, плоць – і душа, свядомасць (дух у гэтым выпадку адпавядае Айцу «Святой Тройцы», а не Святому Духу, якому тут адпавядае «маці»-матэрыя) і да т. п.

Само здабыванне агню трэннем двух кавалкаў дрэва або выкрасаннем з крэменю пры дапамозе крэсіва таксама, натуральна, можна ўлучаць у агульную траістую структуру спараджэння: адзін кавалак дрэва або крэсіва (бацька, тэзіс) – другі кавалак дрэва або крэмень (маці, антытэзіс) – агонь (сын, сінтэзіс). Пры гэтым полавая сімволіка здабывання агню вельмі архаічная і добра вядомая. Параўн. «Рыгведу» III.29.1: *«Ёсць гэта аснова для трэння, / Ёсць вуд, гатовы для зачацця. / Прывядзі гэтую жонку галавы роду! / Мы хочам здабываць трэннем Агні, як раней. // Джатаведас [= Агні] укладзены ў два кавалкі дрэва для трэння, / Цудоўна змешчаны, нібы зародак у цяжарных»*[77]. Паводле словаў Вяч. Іванава і У. Тапарова, *«тым самым акт здабывання агню звязваецца з сімволікай каітусу»*, пры гэтым *«тыя ж дачыненні аб'ядноўваюць сам агонь (agni, м. род) і алтар (vedi, ж. род), на якім гарыць агонь»*[78]. Дарэчы, водгулле падобных уяўленняў (прынамсі – суаднясенне здабывання агню выкрасаннем з вяселлем) можна выявіць і ў Беларусі: паводле словаў укладальнікаў зборніка «Легенды і паданні», *«Так, аб высяканні або выкрасанні агню з дапамогай крэменю, крэсіва і кнота гаворыцца ў адной вясельнай песні, запісанай у б. Радашковіцкім р. Маладзечанскай вобл.: Біце камень, біце, / Агню даставайце, / Свечачку зажыгайце, / Дзевачку застрыгайце»*[79].

Нарэшце, менавіта гэткім чынам Грымотнік спараджае нябесны агонь – маланку. Параўн. у «Рыгведзе» II.12.3 пра

Індру: *ãśmanor antãr agnîm jajôna* «спарадзіў агонь паміж двух камянёў»[80]. Пры гэтым дзеяслоў *jan-* (*jajôna*) азначае менавіта полавае спараджэнне. Такім жа чынам паходжанне маланкі прадстаўлена ў рускай загадцы: *«На поле царинском стоит дуб саратынский, в дубу гробница, в гробе девица огонь добывает, сыру землю зажигает»* = хмара, пярун і маланка[81]. Адпаведна, *«можна рэканструяваць рытуальнае здабыванне агню ў звязку з Богам Навальніцы ў славянаў. Аналагічныя матэрыялы ёсць і ў крыніцах па старалітоўскай рэлігіі, дзе гэтая дэталь рытуалу звязваецца менавіта з Пяркунасам»*[82]. Параўн. у «Хронікі Польскай, Літоўскай, Жмудскай і ўсёй Русі» Мацея Стрыйкоўскага (1582 г.): *«Postawił jeszcze Gedimin bałwan Perkunowi albo Piorunowi, kamień krzemienisty wielki, z którego ogień kapłani krzosali»*[83]. Яшчэ ў XIX ст. было запісана, што і сам Пяркунас *«pagal kalbos žmonių, iš titnago skeliąs ugnį ir iš to žaibai esą»* (*«паводле аповедаў людзей, з крэменю выкрасае агонь, і з гэтага паходзяць маланкі»*)[84]. Параўн. таксама латышскую загадку: *«Līdz sper, tā deg»* (*«Як толькі ўдарыць (гром), адразу гарыць»*) *= крэсіва*[85]. І беларускія матэрыялы: *«Пярун трымаў у руках жорны, ударыў камень аб камень і выклікаў грымоты і маланку»*[86]. Падобных прыкладаў можна прывесці шмат.

А паколькі Пяркунас займае цэнтральнае месца ў боскай тройцы ў Рамове, то і гэтая балцкая боская тройца (Паталс – Пяркунас – Патрымпс) хаця б часткова, відаць, таксама можа быць улучаная ў разгляданую намі сімволіку, а разам з ёй, у рэшце рэшт, і архетыпная трохчасткавая вертыкальная структура космасу.

ЗАКЛЮЧЭННЕ

У якасці заключэння можна прапанаваць табліцу асноўных сэнсавых адпаведнасцяў унутранай структуры знака «Слупоў», якія, уласна, і складаюць яго сімволіку:

ПРАДМЕТ	ВОНКАВАЕ АСЯРОДДЗЕ	УНУТРАНАЕ АСЯРОДДЗЕ	СЯРЭДЗІНА, ЯДРО
«Гедымінавы слупы»	вонкавыя слупкі	унутраны чатырохкутнік (квадрат)	слупок на ім
свяцілішча	агароджа	ахвярнік	агонь
мандала	вонкавае кола	унутраны квадрат	кропка ў цэнтры
космас	неба	зямля	чалавек (жывая істота, жыццё)
Святая тройца	Бог Айцец	Святы Дух	Сын Божы
Святая сям'я	Язэп	Марыя	Ісус
сям'я (у архетыпе)	бацька	маці	сын
каітус	мужчына, які абдымае жанчыну	жанчына ў абдымках мужчыны	фалас у вульве, семя ў матцы
яйка	шкарлупіна	бялок	жаўток
плод (слівы ды інш.)	лупіна	мякаць	костка
кветка	пялёсткі	кветаложа	песцік
свяцільня, ліхтар	ахоўны каўпак, рэфлектар	свечка, патрон кнота, лямпы	агонь кнота, святло лямпы
веда	свядомасць	невядомае (несвядомае), праблема	пазнанне, развязанне праблемы
лагічнае мысленне	вялікая пасылка	малая пасылка	выснова
дыялектычнае мысленне	тэзіс	антытэзіс	сінтэзіс
здабыванне агню трэннем	верхні, рухомы кавалак дрэва	ніжні, нерухомы кавалак дрэва	агонь
здабыванне агню выкрасаннем	крэсіва	крэмень	яскарка, агонь

тройца вярхоўных багоў	Пяркунс (сярэдняга веку)	Паталс (стары)	Патрымпс (малады)
вертыкальная структура космасу	нябесны свет, верх	падземны свет, ніз	сярэдні свет, сярэдзіна
метафізічная тройца	дух	матэрыя	душа

Можна меркаваць, такім чынам, што знак «Гедымінавы слупы» паводле сваёй структуры – незалежна ад яго паходжання ў часе і прасторы і ад магчымых іншых гістарычных («выпадковых») асэнсаванняў – на самым глыбокім узроўні сімвалізуе касмічны нараджальны пачатак, або архетып спараджэння, урадлівасці як такой – у самым шырокім сэнсе, у тым ліку (а магчыма – найперш, бо размова ідзе пра абстрактны прынцып) і ў духоўным, метафізічным. ✱

---

[1] Rimša E. Heraldika: Iš praeities į dabartį. Vilnius, 2004. P. 71-74.

[2] Разаўскас Д. Белы вершник з узнятым мячом на чырвоным фоне: Сімволіка герба Вялікага Княства Літоўскага // Druvis. Almanach Centru etnakasmalogiji «Kryūja». 2008. № 2. C. 136-155.

[3] Bartninkas M. Lietuvos Vytis. Vilnius, 1995. P. 74.

[4] Никитин А. Первый Рюрик – миф или реальность? // Наука и религия. 1991. № 4.

[5] Kulakovas V. Šimėnas V. Užmirštieji prūsai: Archeologija, istorija, padavimai ir turistiniai maršrutai. Vilnius, 1999. P. 186-187.

[6] Trinkūnas J. Lietuvių senosios religijos kelias. Vilnius, 2009. P. 46.

[7] Параўн. назву вядомага геаметрычнага знака «зорка», якая проста звязаная з яго вонкавым выглядам і ляжыць у аснове інтэрпрэтацыі; таксама варыянты асацыяцыйнай назвы свастыкі, што неабходна ды дарэчы змяшчаюць элемент «крыж» і да г.п.

[8] Топоров В. Заметки по балтийской мифологии // Балто-славянский сборник. Москва, 1972. С. 302-303; у іншым кантэксце гл.: Топоров В. Мифологический образ бобра в Балтийско-славянской перспективе: Генетическое, ареальное и типологическое // Балто-славянские исследования 1997. Москва, 1998. С. 441-442. Аб адлюстраванні ідэі блізняцтва з акцэнтам на беларускі матэрыял гл.: Санько С. Архаічныя беларускія міфалагічныя наратывы // Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 1. Эпоха Сярэднявечча. Мінск, 2008. С. 171-196.

[9] Иванов Вяч., Топоров В. К проблеме лтш. *Jumis* и балтийского близнечного культа // Балто-славянские исследования 1982. Москва, 1983. С. 172.

[10] Тамсама. С. 174 (развіццё гэтай ідэі аж но да дыяды стваральнікаў свету ў традыцыйных касмаганічных легендах гл.: Beresnevičius G. Eglė žalčių karalienė ir lietuvių teogoninis mitas: Religinė istorinė studija. Vilnius, 2003. P. 105-106). Тут, мабыць, дарэчы будзе згадаць пра дачыненне этноніма *крывічы* з тым жа балцкім найменнем вярхоўнага святара *krivė, krivis*. Пры гэтым, улічваючы балцкае паходжанне саміх крывічоў (гл. Дзермант А. Крывічы: Гістарычна-этнагенетычны нарыс // Druvis: Almanach Centru etnakasmalogiji «Kryūja». 2005. № 1. С. 19-35), можна выказаць меркаванне, што крывічамі (або, дакладней, адпаведным балцкім словам; параўн. літ. *krivaitis, krivietis* 'той, што адносіцца да *kriv-*') сябе называў той самы народ, што называў сябе таксама літвой, толькі першая назва з'яўляецца рэлігійным самавызначэннем, самавызначэннем паводле належнасці да традыцыі, увасобленай вярхоўным святаром Крыве (параўн. называнне каталікоў «папежнікамі» з боку пратэстантаў), а другое ёсць самавызначэннем на вайскова-палітычнай аснове (пры імаверным значэнні ст.-літ. слова **leituvā, *leitā* – 'вайсковы атрад, княская дружына', гл. Karaliūnas S. Lietuvos vardo kilmė // Lietuvių kalbotyros klausimai. 1995. T. XXXV. P. ; Dubonis A. Lietuvos didžiojo kunigaikščio leičiai: Iš Lietuvos ankstyvųjų valstybinių struktūrų praeities. Vilnius, 1998). Іронія лёсу ў тым, што пасля славянізацыі (пераходу да «рускай» веры і адпаведна «рускай» мовы) унутраны сэнс этноніма *крывічы* ператварыўся ў поўную процілегласць свайму вонкаваму значэнню (тое ж у пазнейшым часе можна сказаць і пра Літву без князёў і дружын).

[11] Beresnevičius G. Baltų religinės reformos. Vilnius, 1995. P. 129-132; выкарыстанне тыпалагічнага матэрыялу і цікавыя асацыяцыі гл:. Санько С. Архаічныя беларускія міфалагічныя наратывы. С. 171-196.

[12] Топоров В. О Брахмане: К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии: Сборник статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского. Москва, 1974. С. 70; параўн. Топоров В. К предыстории двух архаичных концепций // III летняя школа по вторичным моделирующим системам: Тезисы. Тарту, 1968. С. 133. У адзначаных месцах «Майтры упанішады» гаворыцца: (IV.4) *«"Ёсць Брахман", – прамовіў той, хто ведае пра Брахмана. "Гэта брамы Брахмана", – так сказаў [той], хто падвіжніцтвам вызваліўся ад грахоў. "Аум – веліч Брахмана", – гэтак сказаў [той], хто, цалкам засяродзіўшыся, увесь час думае. Таму Брахман спазнаецца ведай, падвіжніцтвам і думаннем. Хто, ведаючы гэта, ушаноўвае Брахмана гэтымі трыма [спосабамі], той ідзе па-за межы Брахмана да вышэйшай боскасці сярод багоў і дасягае шчасця – несмяротнага, невымернага, вольнага ад пакутаў…»*; (VI.28) *«І таксама сказана ў іншым месцы: Пераадолеўшы элементы пачуццяў і прадметы [успрымання]; узяўшы лук, чыя цеціва – вандроўніцтва, выгіб – трываласць; трапіўшы стралою, пазбаўленай ганарлівасці, галоўнага [вартаўніка] брамы Брахмана – таго, чый вянок – асляпленне, завушніцы – скавпнасць і зайздрасць, кій – лянота, сон і брыдота, наглядчык – ганарлівасць, цеціва [лука] – гнеў, выгіб – прагнасць; [таго, хто], узяўшы лук, забівае істотаў стралою жадання, – забіўшы яго, пераправіўшыся ў чаўне гуку Аум праз прастору сэрца, павольна, як пранікае ў яму ў пошуках мінералаў той, хто рые яму, хай гэтак пранікае ён у залу Брахмана…»* (Упанишады / Перевод с санскрита, исследование, комментарий и приложение Сыркина А. Москва, 2003. С. [586], [601]).

[13] Топоров В. О Брахмане. С. 72.

[14] Тамсама. С. 24-25 і далей, 31-34; Топоров В. К предыстории двух архаичных концепций. С. 129; Топоров В. «Слова и вещи»: Об одной «технической» конструкции у индоевропейцев, ее функции и названия // Историческая лингвистика и типология. Москва, 1991. С. 108.

[15] Топоров В. К предыстории двух архаичных концепций. С. 135.

[16] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. II: XVI amžius / Sudarė Vėlius N. Vilnius, 2001.P. 385, зноска 7. Параўн. С. Санько. Архаічныя беларускія міфалагічныя наратывы. С. 188 пра падобны герб горада Барысава: *«Паводле апісання: у сярэбраным полі брама, паміж дзвюма вежамі паабапал брамы мужчынская постаць з двума ключамі ў руцэ»*.

[17] Lietuvių kalbos žodynas. T. XIII. Vilnius, 1984. P. 763.

[18] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. II. P. 370, 385, зноска 8.

[19] Санько С. Санько С. Архаічныя беларускія міфалагічныя наратывы. С. 188.

[20] Гл.: Альбедиль М. Типы протоиндийских надписей // Этническая семиотика: Древние системы письма. Москва, 1986. С. 54, 56, 63, 68: № 1, 92, 100, 144, 146.

[21] Straubergs K. Latviešu buramie vārdi, I. Rīgā, 1939, I. 286.

[22] Ригведа: Мандалы I–IV / Издание подготовила Елизаренкова И. Москва, 1989. С. 93; Ригведа: Мандалы V–VIII / Издание подготовила Елизаренкова И. Москва, 1995. С. 328; Aufrecht Th. Die Hymen des Rigveda. II. Berlin, 1955. S. 119. Паказальны літоўскі «пераклад» вед. *vīra viśpate – vyre, viešpatie*! Прытым, што вед. ī і літ. y у прынятым напісанні азначаюць той жа доўгі «і» (лат. таксама ī).

[23] Кочергина В. Санскритско-русский словарь. Москва, 1996. С. 615.

[24] Ригведа: Мандалы I–IV. С. 87, 47-48, 560.

25 Тамсама. С. 75.
26 Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai.T. I. Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus / Sudarė Vėlius N. Vilnius, 1996. P. 197-199, 316-317, 334.
27 Элиаде М. Йога: Бессмертие и свобода. Санкт-Петербург, 1999. С. 275; Khanna M. Yantra: The Tantric Symbol of Cosmic Unity. London, 1997. P. 29-30 ды інш.
28 Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. II. P. 462-463.
29 Разглядзець спецыяльна развітую сімволіку мандалы тут няма магчымасці, трэба спадзявацца, што гэты панятак ўжо ўвайшоў у культурны зварот і досыць вядомы для чытача. Уводнае знаёмства з сімволікай мандалы магчымае праз артыкул У. Тапарова: Топоров В. Мандала // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2- т. Т. II. Москва, 1982. С. 100-101).
30 Топоров В. Квадрат // Мифы народов мира. Т. I. Москва, 1980. С. 631.
31 Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. Москва, 1986. С. 158, 185, зноска 21.
32 Семека Е. Типологические схемы четырех- и восьмичленных моделей мира // III летняя школа по вторичным моделирующим системам: Тезисы. Тарту, 1968. С. 140. Далей, у тантрысцкай сістэме гэтак званай Кундаліні ёгі квадрат, які ўяўляе ніжнюю чакру, сімвалізуе зямлю, тады як вышэйшая чакра, што адпавядае боскасці і небу, прадстаўленая ў выглядзе расквітнелага пялёсткамі кола (гл. Woodroffe J. (Athur Avalon). The Serpent Power: Two Works on Laya-Yoga, translated from the Sanskrit, with Introduction and Commentary. Madras, 1992. P. 332 і далей, 419 і далей, таксама мал. I і VIII са с. 317 і 419). У сучаснай псіхалагічнай інтэрпрэтацыі *«кола – гэта сімвал псіхікі (ужо Платон душу psychē апісаў як сферу). Квадрат жа (а часта і чатырохкутнік) – гэта сімвал зямной матэрыі, плоці і рэальнасці»* (Jaffé A. Symbolism in the Visual Arts // Man and his Symbols: Carl G. Jung and M.-L. von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniela Jaffé. USA, 1968. P. 284).
33 Klein E. A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language. Amsterdam etc., 2003. P. 346, 689; Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, I. Bern–München, 1959. S. 951-953 ды інш.
34 Гл.: Иванов Вяч., Топоров В. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. Т. I. Москва, 1980. С. 528 ды інш.
35 Рыгведа: Мандалы I – IV. С. 203.
36 Keith A. B. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. London, 1925 (Delhi, 1989). P. 155. Дарэчы, у балцкай традыцыі Зямля таксама вызначаецца як «Шырокая» і пры гэтым азначаецца тым самым інд.-еўр. словам (м. р. літ. *platùs* = ст.-інд. *pṛthús*), напрыклад, у загадках: літ. «Pati plati, pats dar platesnis, sūnus sukčius, duktė akla» (*«Жонка шырокая, мужык яшчэ шырэйшы, сын шэльма, дачка сляпая»*) = *žemė, dangus, vėjas, naktis* «зямля, неба, вецер, ноч» (Smulkioji lietuvių tautosaka XVII–XVIII a.: Priežodžiai, patarlės, mįslės / Paruošė J. Lebedys. Vilnius, 1956. p. 413; Lietuvių tautosaka. T. V: Smulkioji tautosaka, žaidimai ir šokiai / Medžiaga paruošė K. Grigas. Vilnius, 1968. P. 455: № 5426 ды інш.); лат. *«Augsts tēvs, plata māte, traks dēls, akla meita»* (*«Айцец высокі, маці шырокая, сын шалёны, дачка сляпая»*) = *debess, zeme, vējš, nakts* «неба, зямля, вецер, ноч»; *«Augsts tēvs, plata māte, skaista meita, traks znots»* (*«Айцец высокі, маці шырокая, дачка прыўкрасная, зяць шалёны»*) = *debess, zeme, saule, vējš* «неба, зямля, сонца, вецер»; *«Plata māte, augsts tēvs» («Маці шырокая, айцец высокі») = debess un zeme* «неба і зямля» (Latviešu tautas mīklas: Izlase / Sastādījusi A. Ancelāne. Rīgā, 1954, l. 107: №. 847.a, b, 851) і да т. п.
37 Ригведа: Мандалы I – IV. С. 311. Пры гэтым першыя чатыры словы *ágne diváḥ sūnúr asi* (Aufrecht Th. Die Hymen des Rigveda. T. I. Berlin, 1955. S. 236) па-літоўску гучаць практычна без перакладу: *ugnie, Dievo sūnus esi* (пагатоў, улічваючы рэліктавае дыялектнае – між іншым, з ваколіц мястэчка Zietela у сучаснай Беларусі, бел. Дзятлава – слова м. р. *ùgnis*, гл. Lietuvių kalbos žodynas. T. XVII. Vilnius, 1996. P. 381); з вядомай рэканструкцыяй таксама па-славянску: *огнь, Дивий сын еси.*
38 Leeuw van der G. Religion in Essence and Manifestation. New York and Evanston, 1963. P. 170-171.
39 Виденгрен Г. Мани и манихейство. Санкт-Петербург, 2001. С. 79-80. «Песню пра перліну» – перліну гнастычнай літаратуры гл.: The Gnostic Bible / Ed. by W. Barnstone, M. Meyer. Boston & London, 2003. P. 386–394; з цудоўным каментаром: Jonas H. The Gnostic Religion. Boston, 2001. P. 112-129; Jonas H. Gnostinė «Giesmė apie perlą» // Liaudies kultūra. 2007. №. 5. P. 38-44.
40 Цыт. паводле: Кэмпбелл Дж. Мифический образ. Москва, 2002. С. 382.
41 Гл.: The Nag Hammadi Library in English / General ed. J. M. Robinson. San Francisco, 1990. P. 403, 407-408, 491, 493.
42 Uždavinys A. Helėniškoji filosofija nuo Numenijo iki Sirijano. Vilnius, 2003. P. 83, 142-143.
43 Pagels E. The Gnostic Gospels. New York, 1979. P. 51-52; The Nag Hammadi Library in English. P. 105, 109, 209, 445.
44 Balys J. Lietuvių kalendorinės šventės: Tautosakinė medžiaga ir aiškinimai. Vilnius, 1993. P. 148,: Nr. 295 b.
45 «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Составление и комментарии О. В. Беловой. Москва, 2004. С. 48.
46 Сержпутоўскі А. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998. С. 199: № 1773.
47 Leeuw van der G. Religion in Essence and Manifestation. P. 170.
48 Jung C. G. Symbols of Transformation: An Analysis of the Prelude to a Case of Schizophrenia. Princeton, 1990. P. 148-149; параўн. Jung C. G., Kerényi C. Essays on a Science of Mythology: The Myth of the divine Child and the Mysteries of Eleusis. Princeton, 1973. P. 56, 97; Hillman J. Loose Ends: Primary Papers on Archetypal Psychology. Dallas, 1994. P. 12 ды інш.
49 Топоров В. О Брахмане. С. 39; параўн. Елизаренкова Т., Топоров В. О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремиологические исследования: Сборник статей. Москва, 1984. С. 41; Топоров В. II. «Второе» происхождение – загадка в ритуале (ведийская космологическая загадка типа *brahmodya*: структура, функция, происхождение) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст 2. Москва, 1999. С . 28.
50 Топоров В. Заметки по реконструкции текстов // Исследования по структуре текста. Москва, 1987. С. 129-130. Параўн., напрыклад, *«Чхандог'я ўпанішаду» 5.8.1–2: «Сапраўды, о Гаўтама, жанчына – гэта агонь. Улонне – яго паліва. Памкненне – дым. Дзетародныя часткі – полымя. Увядзенне ўнутро – вуголле. Асалода – яскаркі. На гэтым агні багі здзяйсняюць узношанне семені. З гэтага ўзношання ўзнікае зародак»* (Упанишады. С. [330]).
51 Штернберг Л. Первобытная религия в свете этнографии. С. 367-368; цыт. паводле: Пропп В. Фольклор и действительность: Избранные статьи. Москва, 1976. С. 224.
52 Kramrisch S. The Presence of Śiva. Varanasi, 1988. P. 181, 242.
53 Ibid. P. 246.
54 Тут *yab* 'муж, айцец' = *upāya* 'метад, шлях', а *yum* 'жанчына, маці' = *prajñā* 'вышэйшая мудрасць', у спалучэнні яны выяўляюць тое, што называецца *mahāmudrā* 'вялікі знак' або 'вялікая постаць' (Bharati A. The Tantric Tradition. New York, 1975. P. 178, 212-213, 215-216); кітайскую паралель гэтаму сімвалу можна бачыць у вядомым суаднясенні *yin-yang* (p. 221); у індуісцкім тантрызме гэтаму адпавядае вышэйшае здзяйсненне – злучэнне жыццёвай энергіі (Шакці), прадстаўленай у вобразе змяі *kuṇdalinī* 'тая, што выгінаецца', якая цягам «прасвятлення» ўздымаецца з ніжэйшага канца хрыбетніка, з духоўным пачаткам (Шывай), які сімвалічна размешчаны на макаўцы галавы (p. 228, 292, 296), што на «чалавечай мове» можна асэнсаваць як усведамленне жыцця, прыўнясенне свядомасці ў сваё жыццё, з аднаго боку, і адначасна ажыўленне сваёй свядомасці, з іншага (уяўленне ідэі жыцця, жыццёвай сілы ў вобразе змяі вядомае шырока, калі не паўсюдна, параўн. хаця б літ. *gyvatė* 'змяя' побач з *gyvata* 'жыццё, жыццёвая сіла').
55 Sir Woodroffe J. The Serpent Power. P. 46.
56 Ibid. P. 43, 46, 240; Элиаде М. Йога: Бессмертие и свобода. С. 192.
57 Eliade M. Yoga: Immortality and Freedom. Princeton, 1971. P. 252; параўн. Элиаде М. Йога: Бессмертие и свобода. С. 305-306 (гэтым расійскім выданнем, на жаль, не заўсёды можна карыстацца праз шматлікія «спрашчэнні» і недакладнасці).
58 Eliade M. Yoga: Immortality and Freedom. P. 258; параўн. Элиаде М. Йога: Бессмертие и свобода. С. 311, шырэй гл. с. 308-309, 312-320.
59 Топоров В. Др.-греч. *sēm-* и др. (знаковое пространство, знак, мотивировка обозначения знака; заметки к теме) // Балканские чтения I: Балканские древности. Москва, 1991. С. 11 і далей (разрадка У.Т.).
60 Каротка гл.: Dourley J. P. The Illness that We Are: A Jungian Critique of Christianity. Toronto, 1984. P. 68, 112-113.
61 Юнг К. Г. Психология переноса. Статьи. Москва, 1997. С. 196, 198.
62 Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. Москва, 1998. С. 35.
63 Leach E. R. Magical Hair // Myth and Cosmos: Readings in Mythology and Symbolism / Ed. by J. Middleton. New York, 1967. P. 101.
64 Гл. Топоров В. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок) // Труды по знаковым системам III. Тарту, 1967. С. 81-100 ды інш.
65 Кэмпбелл Дж. Маски Бога: Созидательная мифология. Т. I. Кн. 1. Москва, 1997. С. 316.
66 Lietuvių kalbos žodynas. T. V. Vilnius, 1959. P. 711, 714, 715; Fraenkel E.

Litauisches etymologisches Wörterbuch T. I. Heidelberg – Göttingen, 1962. P. 250; Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. T. I. P. 953 ды інш.
[67] Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. Москва, 1995. С. 272; гл. Топоров В. К реконструкции мифа о мировом яйце. С. 95.
[68] Zaehner R. C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. London – New York, 2003. P. 258.
[69] Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи. Санкт-Петербург, 2003. С. 31.
[70] Семека Е. Типологические схемы четырех- и восьмичленных моделей мира. С. 139-140.
[71] Упанишады. С. [566].
[72] Thomas T. J. The Life of Buddha as Legend and History. London, 2000. P. 64.
[73] Jung C. G. Alchemical Studies. Princeton, 1983. P. 107: §141.
[74] Jung C. G. Mysterium Coniunctionis: An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in alchemy. Princeton, 1977. P. 52, спасылка 89.
[75] Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. II. Москва, 1981. С. 189.
[76] Айрапетян В. Герменевтические подступы к русскому слову. Москва, 1992. С. 34, 83, 90.
[77] Ригведа: Мандалы I – IV. С. 314.
[78] Иванов Вяч., Топоров В. Исследования в области славянских древностей. Москва, 1974. С. 219.
[79] Легенды і паданні / 2-е выданне, дапоўненае і дапрацаванае. Мінск, 2005. С. 457: каментар да № 125.
[80] Иванов Вяч., Топоров В. Исследования в области славянских древностей. С. 95-96; Ригведа: Мандалы I – IV. С. 249.
[81] Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Составил Д. Садовников. Санкт-Петербург, 1876. С. 243: № 1960; параўн. Загадки / Издание подготовила В. Митрофанова. Ленинград, 1968. С. 24: № 264.
[82] Иванов Вяч., Топоров В. Исследования в области славянских древностей. С. 116.
[83] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. I. P. 525.
[84] Pasakos, sakmės, oracijos / Surinko M. Davainis-Silvestraitis. Vilnius, 1973. P. 386: № 45.
[85] Latviešu tautas mīklas. I. 283: № 3234.
[86] Легенды і паданні. С. 32: № 2а.

WITOLD W:K:L:

z Starego portretu znaydującego się w Zamku Nieswiżskim.

ВОБРАЗ КНЯЗЯ ВІТАЎТА
Ў МІФАЛАГІЧНАЙ СВЯДОМАСЦІ БЕЛАРУСАЎ

ЗМІЦЕР
СКВАРЧЭЎСКІ

Вітаўт (1350 – 1430 гг.), вялікі князь літоўскі (1392 – 1430 гг.), стаў адным з самых славутых і магутных кіраўнікоў за ўсю нашу гісторыю. Вялікае Княства Літоўскае ў гады кіравання Вітаўта дасягнула свайго найвышэйшага росквіту і стала вельмі ўплывовай сілай на міжнароднай арэне. Дасягненні Вітаўта настолькі станоўча ацанілі нашчадкі, што ўжо на працягу першага стагоддзя пасля яго смерці з'явіліся творы, якія ўсхвалялі вялікага князя і яго дзейнасць. Вобраз князя Вітаўта не мог не адбіцца і ў народнай памяці. Апошнім часам у друку з'явіліся публікацыі, якія закранаглі тэму народнай памяці пра Вітаўта: у артыкулах «Беларусы ведалі сваіх герояў»[1] Э. Зайкоўскага і «Образ князя Витовта в народной культуре белорусов»[2] Ю. Гурскай.

Жыццё Вітаўта чымсьці нагадвае жыццёвы шлях полацкага князя Усяслава Брачыславіча (блізу 1029 – 1101 гг.) Абодва князі дамагліся найбольшага ўздыму для сваёй дзяржавы, уладарылі доўгі час, абодвух лёс вымушаў уцякаць з айчыны, пакідаць пасад, а потым зноў узносіў на вяршыню славы. Адзін з іх нарадзіўся ад «валхвавання», а другі быў сынам вайдэлоткі Біруты. Усяслаў і Вітаўт ёсць самымі вядомымі гаспадарамі ў гісторыі Беларусі. Абодва пакінулі след у літаратурнай спадчыне: Усяслаў – у «Слове пра паход Ігаравы»; Вітаўт – у «Пахвале Вітаўту», «Песні пра зубра» М. Гусоўскага, «Прускай вайне» Я. Вісліцкага. Народная памяць таксама захавала вобразы князёў: лічыцца, што Усяслаў быў апісаны ў быліне пра Вольха Усяславіча. А Вітаўт? Пра Вітаўта захаваліся легенды і паданні, і, як трапна заўважыў Э. Зайкоўскі, па колькасці прысвечаных Вітаўту тапонімаў ён бясспрэчна стаіць на першым месцы сярод асобаў беларускай гісторыі[3]. У паданнях вялікі князь літоўскі вядомы пад імёнамі Вітаўт, Віт, Віток, Вітыўт, Вітоўт, Вытыў, Вітольд, Вітулт, Вітэлт. Дык як жа ўспрымала насельніцтва князя Вітаўта, які след ён пакінуў у памяці народу? На гэтыя пытанні мы і паспрабуем адказаць у нашым артыкуле.

На старонцы злева – партрэт Вітаўта Вялікага. Літаграфія Юзафа Азямблоўскага (Józef Oziębłowski), 1841 г.

У загалоўку выкарыстаная выява адбітка пячаткі Вітаўта, якой ён карыстаўся ў 1384 – 1385 гг.

ПАХОДЖАННЕ ІМЯ. ПРЫХОД ДА ЎЛАДЫ

Паданне «Вітаўт»[4], запісанае на Смаленшчыне і да якога мы будзем неаднаразова звяртацца, займае адмысловае месца сярод іншых паданняў, прысвечаных князю, бо менавіта яно не толькі распавядае пра жыццё і дзейнасць князя, але і тлумачыць, якім чынам Вітаўт атрымаў уладу і адкуль паходзіць яго імя. Гэтыя звесткі захаваліся толькі ў адным паданні і з'яўляюцца вельмі каштоўнымі, бо прадстаўляюць архаічны пласт народнай свядомасці. Вось як апісваецца паходжанне імя Вітаўта і набыццё ім улады:

«Быў у Польшчы кароль-багатыр, ды памёр. Як караля абабраць, адкедава? Вот што ўздумалі яны, усё начальства:

– Акапіруем мы лошадзь багатырскую (прэжняга караля) у сядло і паложым меч і острыя копія і пусцім яго лошадзь у свет і будзем за ёю ўслед слядзіць, ідзе яна сабе абярэць ездака – таго крулем прызнаем.

Слядзілі за лошаддзю, услед ехалі, а яе пусцілі, два месяцы за ёю слядзілі. Прыходзіць лошадзь у дзярэўню і пайшла прама з дзярэўні на гумно, і віў там старык абрыўкі за авінам. Лошадзь как ішла, пала перад старыком на калена. І падходзюць слядзіцелі ўслед за лошаддзю: стаіць лошадзь на каленках.

Ну, яны сказалі:

– Ты наш круль-цар, цябе прызнала лошадзь і мы. Як ты абрыўкі віў, будзь круль Вітаўт.

Садзіўся ён на лошадзь, адпраўляўся ў каралеўства, к царскаму дому. Прысягнула Польшча каралю Вітаўту...»[5]

Прыведзены фрагмент апісвае досыць архаічны спосаб абрання найвышэйшай улады, паралелі якому можна адшукаць у міфах іншых індаеўрапейскіх народаў, звязаных з уяўленнямі аб кані, які выступае вешчуном багоў і дае знак на атрыманне каралеўскай улады: іранскі міф аб прыходзе да ўлады цара Дарыя, грэцкі міф аб Пелопсе ды інш[6]. Найбольш блізкім да беларускага падання ёсць чэшскае паданне пра князя Пжэмысла, які таксама быў абраны з дапамогай каня вяшчункі, што дала

Вітаўт Вялікі. Гравюра з кнігі Аляксандра Гваньіні (Alexander Gwagninus) «Апісанне еўрапейскай Сарматыі» («Sarmatiae Europeae descriptio...»), 1578 г.

каню сімвалы сваёй улады; конь і прывёў чэхаў да будучага князя. Таксама трэба адзначыць і пэўны сакральны статус каня ў балцкай ды славянскай міфалогіі. Конь у балцкіх народаў быў праваднром на неба, у «іншы» свет, што адлюстравалася ў звычаі пахавання каня (ці яго часткі) разам з памерлымі. Акрамя таго, конь быў вешчуном багоў, якія дапамагаў святарам у варажбе. Менавіта паводзіны каня вызначалі прыняцце тых ці іншых рашэнняў. Такі звычай быў зафіксаваны ў горадзе Радзігошч мерзебургскім біскупам Цітмарам (975–1018 гг.) і апісаны ў ягонай «Хроніцы». Паводле запісу біскупа, у храме Сварожыча святары варажылі такім чынам: *«...таемна шэпчучыся адзін з адным, яны (святары) з трапятаннем капаюць зямлю і, кінуўшы жэрабя, пазнаюць ісціну ў справах, якія выклікаюць сумненне. Скончыўшы гэта, яны пакрываюць жэрабя зялёным дзірваном і, уторкнуўшы ў зямлю крыж-накрыж дзве вostракановыя дзіды, з пакорлівым паслухмянствам праводзяць скрозь іх каня, якога лічаць найбольшым сярод іншых і таму шануюць, як святога; не зважаючы на кінуты ўжо жэрабя, які яны назіралі раней, праз гэтую, нібыта боскую жывёліну, яны ў другі раз праводзяць варажбу. І калі ў першым і другім выпадку будзе аднолькавым прадвесце, тады задуманая справа прыводзіцца ў выкананне, а калі не, дык народ з жалем адмаўляецца ад задуманага...»*[7].

У апісаным вышэй спосабе варажбы выкарыстоўваецца таксама і зброя, а менавіта дзіды. У паданні пра Вітаўта конь нёс на сабе меч і дзіды, якія, на нашу думку, у гэтым выпадку былі не толькі сімваламі каралеўскай годнасці (як атрыбуты ваяра і вайсковага праваднра), але і атрыбутамі, з дапамогай якіх вызначалі боскую волю. Новы гаспадар мог атрымаць уладу ў выпадку, калі конь папярэдняга караля (як сакральная жывёліна) прынясе новаму ўладару сімвалы ўлады. Такім чынам, новы гаспадар павінен быў атрымаць статус як сакральны, так і свецкі, ваярскі. «Абранне канём» – гэта першы і асноўны рытуал ініцыяцыі караля, падчас якога ён набывае сакральны статус. Другі этап – прысяга – з'яўляецца другасным і мае свецкі характар. Ён фармальна замацоўвае ўладу новага караля (*«Прысягнула Польшча каралю Вітаўту»*), бо каралём яго называюць пасля першага рытуалу: *«Ты наш круль-цар, цябе прызнала лошадзь і мы»*[8]. Гэтая формула яшчэ раз падкрэслівае дваісты характар прызначэння гаспадара – сакральны (*«цябе прызнала лошадзь...»*) і свецкі (*«...і мы»*). Такім чынам, людзі падпарадкоўваюцца Вітаўту і прызнаюць найвышэйшую волю, якую ўвасабляе конь. Сакральнасць моманту абрання падкрэслівае і месца, дзе яно адбылося: *«Прыходзіць лошадзь у дзярэўню і пайшла прама з дзярэўні на гумно, і віў там старык абрыўкі за авінам»*[9]. Гумно ў традыцыйных уяўленнях часам магло набываць статус святога месца. Згодна з паданнем, запісаным А. Сержпутоўскім, чалавек лічыўся «святым», калі не наведваў царкву, не маліўся там, а маліўся ў гумне[10].

Пра абранне караля як ініцыяцыю сведчыць і той факт, што чалавек набывае новае імя – Вітаўт. Старое імя нам невядомае, але яно і непатрэбнае. Такім чынам падкрэслівалася, што чалавек канчаткова пераходзіць у новы статус, перараджаецца ўжо ў якасці караля. Просты сялянскі першапачатковы стан Вітаўта таксама падаецца невыпадковым. «Сялянскі» характар першых гаспадароў-заснавальнікаў дынастый вядомы таксама ў некаторых славянскіх народаў – паданні пра польскага Пяста, чэшскага Пжэмысла. Паданні такога кшталту, у тым ліку і пра Вітаўта, сваімі каранямі сягаюць да часоў ранняга Сярэднявечча, калі яшчэ не існавала дакладнага станавага падзелу, а эліта грамадства вылучалася з ліку вольных грамадоўцаў. Таксама невыпадкова, што імя Вітаўта «народная этымалогія» звязвае з пэўным відам рамеснай дзейнасці: *«Як ты абрыўкі віў, будзь круль Вітаўт»*[11]. Занятак старога набывае магічную афарбоўку і суадносіцца з адсутнасцю бунтаў падчас яго кіравання[12]. Але на віццё абрыўкаў можна паглядзець з іншага боку. Гэты занятак адносіцца да ліку «крывых» працаў, выкананне якіх забароненае падчас «крывых» (святых) вечароў, асабліва на Каляды:

«Днём жа на Каляды не робяць той работы, якую звычайна робяць у любы іншы час. Так, нельга прасці, віць вяроўкі і ніткі, намотваць іх у клубок, круціць дзіркі, скручваць штонебудзь, звязваць, гнуць, плесці лапці або што-небудзь іншае, шыць, малаціць, калоць, шчапаць. І ўсё гэта таму, што такія работы маюць (паводле сялянскіх уяўленняў) шкодны ўплыў на прыплод дамашняй жывёлы: усё будзе нараджацца з крывымі нагамі, або сляпымі, або і яшчэ з якімі заганамі»[13].

Важным з'яўляецца тое, што паняцце «крывы» суадносіцца з паняццем «сакральны»[14]. Да таго ж, рамесніцкія заняткі ўваходзілі ў сферу дзейнасці паганскіх святароў, што было зафіксавана і ў познія часы. Так, напрыклад, у адносінах да святароў менскага капішча казалі: «*Чараўнікі-знахары былі таленавітымі людзьмі. Яны ўмелі рабіць усё. Яны былі і жняцамі, і шаўцамі, і ў дудку трашчалі*»[15]. Рамесніцкая дзейнасць набывала сакральную, касмаганічную афарбоўку, што тлумачыць, чаму рамеснікі разглядаліся ў якасці моцных чараўнікоў. З гэтай прычыны здаецца імаверным, што ў паданні Вітаўт праз свой рамесніцкі занятак набывае рысы святара. Тут варта прыгадаць, што Вітаўт быў сынам вайдэлоткі Біруты, святаркі пры вечным агні, якую народ усхваляў за мудрасць і прыгажосць ды шанаваў як

багіню[16]. У гэтым выпадку перад намі паўстае сітуацыя, калі адзін чалавек адначасова аб'ядноўвае ў сабе рысы прадстаўнікоў трох асноўных саслоўяў індаеўрапейскага грамадства – святарскага, ваярскага (як кароль), сялянскага. Менавіта гэтыя абставіны робяць яго ідэльным кіраўніком у свядомасці насельніцтва, пры якім краіна квітнела і не ведала смуты.

УСПРЫМАННЕ КІРАВАННЯ ВІТАЎТА Ў ЯКАСЦІ «ЗАЛАТОГА ВЕКУ»

Яшчэ М. Гусоўскі ў «Песні пра зубра» (1522 г.) назваў княжанне Вітаўта «Залатым векам», часам, калі краіна дасягнула найвышэйшага росквіту, прычым адным з паказчыкаў «Залатога веку» было пашырэнне хрысціянскай веры і набожнасць князя, які адышоў ад паганства і духоўнае багацце ставіў перад зямным[17]. Цяпер жа варта параўнаць гэтыя звесткі з народнымі паданнямі, ці сапраўды княжанне Вітаўта ўвайшло ў памяць народу як «Залаты век»?

У згаданым паданні «Вітаўт» гэтай тэме прысвечаная другая яго частка:

«...Ну, ён саблюдаў іх харашо. Пачуўстваваў сваю смерць, сабраў сваіх палкоўнікаў і вініралаў, малых і старых:

– Ну, дзеці, чуўствую сваю смерць. Памру я, іграйце музыку, пакель мяне пахароняць, зямлі прыдадуць саўсем. Ну, еслі хто вас абідзіць, Польшу, вазміце музыку і зайграйце над магілаю маёю: я ўстану і памагу вам.

Скольκі ўрэмені праваджаліся, абабралі каралька на ўрэмя, пана паставілі каральком. Толькі ўздумалась ім: не можыць быць, штоб ён з мёртвых устаў! Сабралі музыку ўсяе духавую, пайшлі на яго магілку, на Вітаву, каралёву. Зайграла музыка. Устаець кароль з таго свету:

– Аб чом, дзеці, мяне будзіце? Хто вас абіджаець?

А яны яму адказваюць:

– Кароль Вітаўт, ніхто нас не абіжаець, а мы думалі, ці праўда ета, што ты казаў, што ўстанеш.

– Ну, дзеці мае, не гневайцесь. Вы мяне з таго свету збунтавалі і будзье вы пракляты ад мяне і век вечны бунтуйцесь!

З тых пор і пайшлі бунты ў Польшчы»[18].

Маестатная пячатка вялікага князя літоўскага Вітаўта, 1407 — 1430 гг.

Матыў гэтага падання нагадвае пашыраны на Беларусі сюжэт аб курганах з асілкамі ці князямі, якія падчас небяспекі для Беларусі будуць яе абараняць[19]. У іншых беларускіх паданнях Вітаўт выступае як багатыр-асілак, які меў такую сілу, што сам, без дапамогі іншых, пракладваў дарогі, будаваў масты, запруджваў балоты[20]. Гэтае сведчанне таксама падтрымлівае думку аб тым, што княжанне Вітаўта было «Залатым векам», бо час волатаў-асілкаў папярэднічаў часу людзей.

У гэтым фрагменце падання бачна, што падчас кіравання Вітаўта не было бунтаў у краіне, пачатак якіх звязаны з парушэннем запавету караля. Цікавым з'яўляецца факт, што пасля смерці караля Вітаўта, які меў «сялянскае» паходжанне, на яго пасаду, прычым часова (*«абабралі...на ўрэмя»*), узышоў ужо пан. Аб зневажальных адносінах да новага кіраўніка з боку народу сведчыць тое, як яго называлі – «каральком». Сацыяльныя змены, бунты сталі наступствамі часовага кіравання. Цікавымі прыкладамі для параўнання кіравання Вітаўта з наступнымі кіраўнікамі Польшчы і Літвы з'яўляюцца прымаўкі: *«Настаў Панятоўскі*[21]*, стаў хлеб не такоўскі»*, *«Нашы дзяды не зналі бяды, але ж унукі набраліся мукі»*[22]. Тут добра акрэсленае супрацьпастаўленне «наш час – час дзядоў», адпаведна «благі час – добры час», «дрэнны ўладар – добры ўладар».

Да нас дайшло паданне пра паходжанне тапоніма «Вітаўка»[23], якое распавядае пра баярына Віта, які жыў у часы Паўночнай вайны. У ім спалучыліся рэаліі розных гістарычных эпох, але такая з'ява характэрная для многіх гістарычных паданняў. Напрыклад, сярэднявечныя курганныя насыпы шырока вядомыя як «шведскія магілы», а ў адным з паданняў пра Мядзельскі замак каралева Бона Сфорца (1494 – 1557 гг.) таксама жыве ў часы вайны са шведамі[24]. Не зважаючы на гэты факт, паданне «Вітаўка» ёсць каштоўным помнікам, які захаваў міфалагічны вобраз Вітаўта (Віта). Вось што гаворыць паданне:

«Тут, дзе цэрква цяпер стаіць, калісь быў груд, а на тым грудзе стаяў двор дужа багатага баярына, на імя Віт. Жыў той Віт па праўдзе, у веры, і бог быў на яго дужа ласкаў. Вота ж пайшла трывога вялікая, што швед у наш край наехаў і горш усякага татарына грабіць і пустошыць, а над народам здзекуецца. Віт быў удавец і меў адну дачку, вельмі красную панну. Вітаў двор быў прыродаю забяспечан ад ворага: спераду непраходным балотам, што і цяпер цягнецца абапал рэчкі Хамычкі, хоць шмат ужо сушэйшае, як за тыя часы; а за балотам і за дваром цягнуліся бясконцыя, адвечныя лясы, – тая старана і цяпер пушчаю завецца. Віт з дачкою, гэта цямячы, а прытым, як людзі набожныя, на бога надзею пакладаючы, былі спакойны ў сваім двары. Але, знаць, слава пра яго багацце далёка ішла.

Аднае гэтак ночы, калі ў двары ўсе крэпка спалі, спаў і сам баярын Віт, спала і красная яго дачка. Чуе гэта Віт праз сон зычны голас:

– Віце, Віце! Устань і выстралі!

Віт прахапіўся, аж нігдзе нічога не чуваць. Ён ізноў стаў засыпаць да ізноў чуе:

– Віце, Віце! Устань і выстралі!

Ён і на гэты раз, прахапіўшыся і нідзе нічога не бачачы і не чуючы, стаў драмаць ды зноў чуе:

– Віце, Віце! Устань і выстралі!

Тады ён ужо мусіў устаць і, узяўшы стрэльбу, выйшаў на

перамёт і бачыць, што шведы ўжо гаспадараць у яго на дварэ. Ён, тое ўбачыўшы, дужа спалохаўся і як трымаў стрэльбу, так і выстраліў на вецер, а сам пабег у пакоі дачку будзіць. Толькі пабудзіў – чуюць: на дварэ якісь голас падняўся. А калі яны выйшлі паглядзець, бачаць – шведы ў вялікай замешцы хочуць з двара ўцячы, ды не папаўшы ў вароты, ціснуцца на платы, душацца, калечацца, а каторым і ўдалося з двара выбрацца, тыя, чуваць, ратунку крычаць, папаўшы ў балота або ў рэчку. Так да раніцы ніводнага з тых шведаў жывога не засталося, бо, паслепшы воляю божаю ад Вітавага стрэлу, усе пагінулі, каторыя ў дварэ падушыліся, каторыя ў рэчцы і балоце патапіліся, а каторыя патрапілі ў лес, тых звер люта парэзаў.

Вот на тую памяць, што бог ад шведскай рукі захаваў, паставіў ён сярод свайго двара царкву мураваную і вельмі яе ўкрасіў.

Жывуць так Віт з сваёю дачкою, краснаю паннаю, ізноў у дастатку і супакоі. Адно нячыстая сіла не дрэмле, і пакусы вялікую сілу маюць. І ўпаў наш баярын у вялікі грэх, так што зямля нават здрыганулася. І аступіўся той узгорак, на каторым двор стаяў, і рынуліся мураваныя палацы і пахавалі пад сабою грэшнага баярына. Дачка ж таго баярына зышла дзесь у далёкі манастыр і там веку даканала. Чэлядзь па свету разышлася, а двор той штораз болей і болей стаў у балота пагрузаць і аднае ночы саўсім затануў. Толькі на тым месцы, дзе царква стаяла, людзі распяцце знайшлі. Потым паставілі на тым месцы цэркаў дзераўляную і тое распяцце ў ёй паставілі. І праславілася тое распяцце цудамі рознымі, і ўсякі год на ўзвіжанне збіраецца там шмат багамольцаў з усіх канцоў нашае зямлі. Завецца тое месца Вітаўка, або Вітавец.

Там і цяпер у балоце можна абмацаць кавалкі муру»[25].

У прыведзеным вышэй паданні досыць шмат каштоўных звестак, якія дапамагаюць узнавіць погляды народу на часы Вітаўта, як на «Залаты век». Паданне невыпадкова звяртае ўвагу на двор Віта. Як ужо адзначалася даследчыкамі, у прадметным, найбольш вузкім значэнні «гэты» свет, як прынцыпова ідэальны і ўзорны, выступае ў выглядзе ізаляванай і самадастатковай *сядзібы*, якая на сімвалічным узроўні з'яўляецца прасторавым увасабленнем міфічнага «Залатога веку»[26]. Сядзіба Віта таксама паўстае як ізаляваная агароджаная прастора, у межах якой, не зважаючы на вонкавую небяспеку, няма турботаў і няшчасцяў, бо двор, як і яго набожны гаспадар, знаходзіцца пад апекай Бога. Вельмі важная рыса – тое, што двор Віта (культурная прастора – свой свет) стаяў на грудзе, вакол якога было балота і рака, за якімі знаходзіліся *«бясконцыя і адвечныя»* лясы (прыродная стыхія – іншасвет). Такім чынам, сядзіба баярына адначасова і на гары, і на выспе. Гара ў беларускай міфапаэтычнай традыцыі мадэлюе вертыкальную структуру Сусвету і ўяўляе трансфармацыю Сусветнага дрэва[27]. Выспа ў беларускай міфапаэтычнай карціне свету азначае паўсталую з хаосу, упарадкаваную прастору – сакральны ўчастак сушы, абкружаны вадой, які трывала суадносіцца з Цэнтрам свету ў значэнні першаснай, ідэальнай прасторы[28]. Акрамя таго, цэнтр двара Віта прадстаўляе мураваная царква, пабудаваная пасля шведскага нашэсця, якая сімвалізуе сакральны цэнтр Сусвету. Вобраз гары, пасярод якой знаходзіцца царква, сустракаецца і ў замовах: *«У цёмным леси стоиць гора высокая, там растуць дубы вячистые, там стаиць церква свянционая, там бяжиць вода цудоуная…»*[29]. Да таго ж не трэба забываць і тое, што большасць даўніх паганскіх свяцілішчаў знаходзілася на гары і што існуе вялікая колькасць паданняў пра цэрквы (касцёлы) на пагорках, якія праваліліся пад зямлю. Забягаючы наперад, адзначым, што ў народных паданнях пра князя Вітаўта неаднойчы апісваюцца горы, на якіх ён спыняўся падчас паходаў, што адлюстравалася ў тапаніміцы – назовы Вітава Гара, Вітаўтавая Гара, Вітагор'е і г.д.

Істотнай характарыстыкай баярына Віта была ягоная набожнасць і справядлівасць (*«Жыў той Віт па праўдзе, у веры»*, *«жыў, ва ўсім пакладаючыся на Бога»*). Гэтая ж рыса адносіцца і да яго дачкі, якая пасля «грэхападзення» Віта сышла ў кляштар. Вартая нашай увагі і тая акалічнасць, што Віт быў удаўцом. Гэты статус надаваў людзям пэўныя сакральныя функцыі і суадносіўся з ідэяй чысціні. Цікава, што ў народнай свядомасці захоўвалася ідэя чысціні, мудрасці і набожнасці нашчадкаў Вітаўта. У адным з варыянтаў духоўнага верша «Галубіная кніга», які быў выдадзены Я. Раманавым, узгадваецца цар Уладзімір Вітаўцэвіч, які быў адзіным, хто мог тлумачыць людзям змест і сэнс «Галубінай кнігі»: *«Выискався бо такмо хитрэй-мудрэй цар, // Хитрэй-мудрэй царь – Володзимер царь, // Володзимер-царь, Витовцеевич. // "Ты хорош, Володзимер-цар, Володзимер-царь, Витовцеевич, // Ты на басенки ўсё на добрый, // На отгадычки ўсе на мудрый: // Прочитай нам книгу голубиную, // Голубиную, лебядзиную // И скажи ты нам праўду верную, // и скажи ты нам праўду певную…"»*[30] Тут цар Уладзімір Вітаўцэвіч выступае як самы мудры і разумны чалавек, які ведае старажытную праўду. Трэба адзначыць, што толькі ў гэтым варыянце сустракаецца цар Уладзімір Вітаўцэвіч. Гэты верш быў запісаны ў в. Валатоўкі Віцебскай губерні ад селяніна-жабрака Васіля Дзянісенкі. У іншых варыянтах духоўнага верша ролю Уладзіміра выконвае Давыд Яўсеевіч (ці Аўсеевіч). Адзначым яшчэ адзін цікавы момант: святая кніга названая *«галубінай, лебядзінай»*: у літоўскай мове слова *gulbė*, падобнае на славянскае 'голуб', азначае 'лебедзь'[31]. Абедзве

Вялікая княская пячатка Вітаўта, 1404 г.

птушкі сустракаюцца ў касмаганічных міфах, дзе разам з Богам удзельнічаюць у стварэнні Сусвету, звычайна падымаючы зямлю з марскога дна. Верш «Галубіная кніга» акурат апісвае стварэнне Сусвету, яго арганізацыю і ўпарадкаванне. Такім чынам, міфічны нашчадак Вітаўта цар Уладзімір – гэта герой, кшталту прарока ці святога, які вучыць людзей законам Сусвету. Не трэба забываць і тое, што ў паданні «Вітаўт» кароль апісваецца як стары чалавек. Старац у светаўспрыманні беларусаў з'яўляўся медыятарам, вестуном «іншасвету», шчыльна звязаным з ідэяй дарогі[32] як шляху ў свет памерлых, ён надзяляўся мудрасцю і магічнымі здольнасцямі (знахарства, варажба). Старцы былі захавальнікамі і асобных фальклорных жанраў, перш за ўсё духоўных вершаў. Да таго ж, ходзячы па зямлі, Бог, паводле беларускіх павер'яў, набывае вобраз старца[33].

«Залаты век» Вітаўта сканчаецца разам з яго смерцю пасля таго, як паслядоўнікі адыходзяць ад яго запавету, або, як у паданні «Вітаўка», пасля грэхападзення і парушэння самім Вітам боскіх законаў. Пасля смерці яго ідэальны двор разбураецца і знікае ў балоце. Матыў разбурэння і затаплення палаца ці гораду за грахі альбо дзеля выратавання ад небяспекі даволі вядомы ў беларускім фальклоры. На месцы двара Віта засталася толькі царква з цудадзейным укрыжаваннем, якое асабліва ўшаноўвалі на Узвіжанне (27 верасня н. ст.) – дзень, калі зачыняўся Вырай. Свята Узвіжання сімвалічна азначае завяршэнне летняга росквіту зямлі і, паводле падання «Вітаўка», канец «Залатога веку» баярына Віта.

АДЛЮСТРАВАННЕ КІРАВАННЯ ВІТАЎТА Ў БЕЛАРУСКАЙ ТАПАНІМІЦЫ

Вельмі актыўнае і насычанае падзеямі княжанне Вітаўта пакінула свой след у народнай памяці праз захаванне шматлікіх тапонімаў і мікратапонімаў, звязаных з імем Вітаўта, ды праз паданні, якія тлумачаць з'яўленне гэтых тапонімаў. Ад імя Вітаўта паходзяць назвы пагоркаў, шляхоў, палёў, мастоў, калодзежаў, камянёў, дрэваў і г.д. Амаль што ўсе паданні звязваюць з'яўленне падобных назваў з вайсковай дзейнасцю князя. Верагоднасць гэтых фактаў адзначалі ў сваіх працах першыя даследчыкі «Вітаўтавых тапонімаў» – П. Шпілеўскі, Г. Татур, Я. Тышкевіч.

Шырока вядомыя на беларускай тэрыторыі і яе памежжы тапонімы кшталту *«Вітаўтава гара»*. Пад 1605 г. узгадваецца ўрочышча *«Вітаўтавая Гара»* ля Трокаў[34]. На Дзвіне ў 20 км ніжэй за Вяліж яшчэ ў сярэдзіне XX ст. захоўваліся назовы *«Вітава Гара»* і *«Вітавы Мост»*, пра якія ўпершыню ў XVI ст. узгадваў Р. Гайдэнштайн[35]. Пра існаванне пагорка *«Вітагор'е»* ля в. Лошніца Барысаўскага раёну пісаў П. Шпілеўскі, прычым ён запісаў і паданне, якое тлумачыць назву пагорка. Паводле падання, нейкі старажытны князь Віт (ці паводле іншых звестак Віток) праходзіў са шматлікім войскам праз лясы цяперашняй Лошніцы ды, патрапіўшы ўначы ў моцную буру, загадаў ваярам расчысціць лес і зладзіць начлег на высокай гары блізу ручая, і, нібыта, ваяры выкапалі на вяршыні гары яму, якую абклалі скурамі і такім чынам зрабілі для Віта ложак, у памяць чаго гару назвалі *Ложніцай*, а ручай, ці рэчку, *Ложай*. Старажылы паказалі Шпілеўскаму месца начлегу Віта на гары за могілкамі, якая таксама мела назву *Вітагор'е*. П. Шпілеўскі пагаджаецца,

Манета часоў Вітаўта з выявай грота дзіды і крыжам

што гэтае паданне можа мець рэальны падмурак, бо паход Вітаўта з Вільні на Воршу супраць Свідрыгайлы ў 1395 г. не мог не праходзіць праз тэрыторыю Барысаўскага павету[36]. Магчыма, з імем Вітаўта звязаны і пагорак «Відушава Гара» блізу вёскі Кажан-Гарадок недалёка ад утоку ракі Цны ў Прыпяць, хаця паданне звязвае паходжанне назвы з рымскім паэтам Авідзіем[37]. Але такое паданне хутчэй за ўсё пазнейшае з паходжання ды, верагодна, можа мець карані ў рамантычным шляхецкім асяроддзі. Да таго ж вядомая і іншая форма назвы пагорка – *«Вітава Гара»*. Пра ролю і месца пагоркаў у міфапаэтычнай карціне свету беларусаў мы ўжо ўзгадвалі вышэй, калі разглядалі кіраванне Вітаўта ў якасці «Залатога веку».

Таксама неаднаразова сутракаюцца назвы мастоў, звязаныя з імем Вітаўта. Тут мы зноў узгадаем *«Вітавы Мост»* блізу Вяліжу.

Найстаражытнейшая згадка Вітаўтавага маста і дарогі адносіцца да 7 чэрвеня 1467 г. у прысудзе аб належнасці спрэчнай зямлі паміж Юрыем Зяновіечам і Алехнам Судзімонтавічам: *«Искаль пань Олехно передь нами: то есть земля моихъ людей Ляхевочовь по тую речку по Оленець, а по великою дорогу по Витовтову, почонши оть Марковского перевозу ажъ у каменный мость у Витовтовь»*[38]. Гэты ж самы дакумент у «Актах, относящихся к истории Южной и Западной России» датуецца 1483 г.[39] Вітаўтава дарога ў гэтай мясцовасці згадваецца і 14 верасня 1522 г.: *«...и границы тые суди в листе своемь тое земли от перевоза Марковьского дорогою Витовьтовою ажъ у Каменыи мость...»*, *«...И марковьцы поведили: то ты, п(а)не Юри, ведеш не Витовьтовою дорогою, але то ест дорога по н(а)шои пашни...»*[40]. Гэтыя дакументы пацвярджаюць аўтэнтычнасць «Вітаўтавай» тапанімікі. Як бачна, яна з'яўляецца ў першыя дзесяцігоддзі пасля смерці Вітаўта (магчыма, што і пры яго жыцці) і захоўваецца да к. XIX ст.

У 1629 г. узгадваецца «Вітаўтаў Мост» на рэчцы Цне недалёка ад Менску: *«од бывьшого мосту на той речьце Цне, прозываемого Великого Вителтового...»*[41]. Вядомае яшчэ ўрочышча *«Вітаў Мост»* каля в. Кляннік Смалявіцкага раёну[42]. Ёсць звесткі аб тым, што *«Вітавым»* людзі называюць стары благі мост праз бадай высахлую рэчку недзе на Вялейшчыне[43]. Хутчэй

за ўсё Ю. Віцьбіч меў на ўвазе мост праз раку Узла ля в. Любань Вілейскага р-ну, пра які пісаў яшчэ Ф. В. Пакроўскі: *«В разстоянии 6 верстъ отъ Куренца на СЗ в лесу им. Любани, над рекою Узлою, насчитывается более 100 могильныхъ кургановъ. На реке, въ томъ месте, где кончаются курганы, есть мост, который до сихъ поръ называется Витольдовымъ*[44]*»* (*«На адлегласці 6 вёрстаў ад Куранца на паўночны-захад у лесе маёнтка Любань, над ракою Узлою, налічваецца больш за 100 пахавальных курганоў. На рацэ, у тым месцы, дзе сканчаюцца курганы, ёсць мост, які дагэтуль завецца Вітольдавым»*). Упершыню гэты мост апісаў А. Кіркор[45]. Пра будаўніцтва Вітаўтам мастоў праз рэчкі ў часы сваіх паходаў распавядаюць паданні, якія прыводзяць П. Шпілеўскі і Я. Тышкевіч. З ідэяй пераправы праз рэчкі звязаныя таксама і іншыя тапонімы. Узгадваецца таксама *«Вітолдов Брод»* ля сяла Лошавічаў у Бабруйскай воласці[46]. Ёсць звесткі і пра існаванне *«Вітавых Гацей»*[47].

Звязванне мастоў і пераправаў з імем Вітаўта падаецца невыпадковым не толькі праз тое, што вайсковыя выправы патрабуюць будаўніцтва такога кшталту. Мост у міфапаэтычнай карціне свету суадносіцца з паняццем пераходу ў «іншасвет», у новы сацыяльны статус (напрыклад, «калінавы мост» у чарадзейных казках, у вясельнай паэзіі, замовах). Назіраецца пэўная сувязь маста са светам памерлых: на Вялейшчыне і на Дзісненшчыне ў даўніну надмагіллі ставілі толькі над мужчынскімі пахаваннямі, а ў памяць жанчын замест помніка рабілі кладкі праз ручай ці балаціны, на якіх выразалі дату смерці і серп, а калі нябожчыца была маленькай дзяўчынкай – то боцікі[48]. Істотна тое, што ў індаеўрапейскіх традыцыях будоўля мастоў уваходзіла ў кола абавязкаў пэўных святарскіх карпарацый (лац. *pontifex* 'той, хто будуе мост')[49]. Такім чынам у народных паданнях Вітаўт, які будуе масты, надзяляецца сакральнымі, нават святарскімі функцыямі. Падобную сітуацыю мы ўжо назіралі ў паданнях «Вітаўт» і «Вітаўка».

Значны след у міфапаэтычнай карціне свету беларусаў былога Барысаўскага і Ігуменскага паветаў пакінулі *«Вітаўтавы Дарогі»* (*«Вітаўка»*, *«Вітавы дарогі»*). Захавалася паданне пра іх паходжанне: *«Dawno już bardzo temu, jakiś wojownik Witem nazywany, szedł tędy z wojskiem: że miał taką siłę, iż niczyjej obcej nie potrzebując pomocy, sam sobie drogi trzebił, błota zarzucał kamieniami, na rzekach mosty budował, a kierując swą drogę podług słońca, szedł ciągle»*[50] (*«Даўным-даўно нейкі ваяр, якога звалі Вітам, ішоў з войскам: меў такую моц, што без старонняй дапамогі сам сабе шляхі пракладваў, балоты запруджваў камянямі, будаваў на рэках масты і, кіруючыся па сонцы, ішоў сваёй дарогай без затрымання»*). Гэтыя дарогі апісалі П. Шпілеўскі, Г. Татур, Я. Тышкевіч, якія звязвалі іх паходжанне з вайсковай дзейнасцю Вітаўта: паходамі ў 1395, 1401, 1405, 1425 гг. Першае апісанне дарог зрабіў Я. Тышкевіч, але ён апісаў іх толькі ў межах Барысаўскага павету[51]. Паводле К. Тышкевіча, сляды дарогі «Вітаўка» ці «Вітава» прасочваюцца ля вёсак Калюжыцы, Жукаўка, Мурава, Палялюм, Нача і мястэчка Крупкі[52]. П. Шпілеўскі пацвярджае звесткі К. Тышкевіча. Паводле Шпілеўскага, сляды старой зарослай дарогі, якая, аднак, месцамі добра захавалася, пачынаюць сустракацца на мяжы Барысаўскага і Ігуменскага паветаў ля вёскі Калюжыцы, маёнтка К. Ваньковіча, дзе ёсць поле з адпаведнай назвай. Далей яна цягнецца на ўсход ад *Вітава поля* і ўяўляе сабой вузкую, але добра аб'езджаную дарогу з частымі перарывамі на ўзараных палетках. З правага боку ракі Бярэзіны, на мяжы вёсак Жукаўка і Палялюм, зноў бачная дарога, якая перарываецца ля самай Бярэзіны ў вёсцы Мурава. З левага боку Бярэзіны сляды знікаюць і з'яўляюцца зноў у простым кірунку да мяжы Капыскага павету Магілёўскай губерні, памежнага з Барысаўскім паветам. Сляды таксама бачныя ля вёскі Нача і мястэчка Крупкі ў кірунку з правага боку Лошніцы да барысаўскай паштовай дарогі з Барысава ў Воршу. У Ігуменскім павеце ад Раваніцкай Слабады[53] пачынаюць з'яўляцца сляды *Вітавай дарогі*, якая перарываецца блізу Калюжыц. Шпілеўскі звязвае назву вёскі *Вітаўдуты* ці *Ваўдуты*, якая знаходзіцца паміж Раваніцкай Слабадой і Дамавіцкам, з імем Вітаўта[54].

Дарогу Вітаўта на тэрыторыі Ігуменскага і Барысаўскага паветаў вывучаў Г. Татур. Паводле яго звестак, гэтая дарога таксама мае назву *«Батурынскай»* ад імя караля Стэфана Баторыя (1533 – 1586 гг.). На думку Татура, Вітаўт карыстаўся ў сваіх паходах пераважна старымі дарогамі, бо хуткасць руху войска не дазваляла пракладваць так шпарка новыя шляхі зносін. Г. Татур адзначаў, што ўздоўж дарог знаходзяцца шмат помнікаў: курганы, камяні са знакамі (свастыка, кола, падкова, ступні чалавека). Сярод гэтых помнікаў асабліва вылучаюцца тыя, якія звязаныя з Вітаўтам: *«Вітавы сталы»* і *«Вітавы калодзежы»*[55].

«Вітавы сталы» уяўляюць сабой камяні значных памераў, больш-менш чатырохкутнай або авальнай формы, вяршыня якіх мела плашчыню, натуральную альбо штучна апрацаваную. Г. Татур выказваў думку, што гэта маглі быць старадаўнія ахвярнікі ці сапраўдныя сталы ля дарог, дзе маглі б спыняцца вандроўнікі[56]. Аднак *«Вітавы сталы»* побач са старымі дарогамі Вітаўта не былі адзінымі камянямі на тэрыторыі Беларусі, якія насілі імя вялікага князя. А. Кіркор прыводзіць звесткі, што ў былым Лепельскім павеце на беразе возера Варанецкага быў камень пад назвай *«Вітаўтавы талеркі»*. Паводле падання, у 1426 г. на гэтым валуне абедаў князь Вітаўт, калі штурмаваў крэпасць Варанеч. У 1844 г. гэты камень зваліўся ў возера, бо бераг абваліўся. Пасля гэтага камень дасталі і перавезлі ў сядзібу Варанеч[57]. Паводле апісання, камень меў круглую форму з плоскай вяршыняй, на якой знаходзіліся шэсць паглыбленняў, якія мелі форму талерак. Вышыня валуна складала тры чвэрці аршыну, а акружнасць каля трох аршынаў. Другі камень знаходзіўся на беразе ракі Вушачы і амаль увесь быў пакрыты вадой. Ён меў назву *«Вітаўтавы відэльцы»*, бо на ім меўся знак, падобны да відэльца. Народнае паданне таксама сцвярджае, што на ім абедаў Вітаўт[58]. На нашу думку, гэтым знакам маглі быць «Калюмны» – родавы герб Вітаўта, які сваёй формай мог нагадваць відэлец. Існаванне падобных камянёў з гербам Калюмны не выклікае сумненняў, бо і цяпер у Літве ў раёне Вільні можна пабачыць камень з упісанымі ў кола Калюмнамі, які раней таксама знаходзіўся ў рэчышчы ракі Віліі[59].

Трэба адзначыць, што да гэтых камянёў скептычна ставіўся А. Семянтоўскі. Ён сцвярджаў, што камяні – падробка часоў польскага панавання, а беларускі народ у шматлікіх мясцінах нават не ведае імя вялікага князя, і калі б пра яго не нагадвалі ксяндзы ды палякі, яно б даўно сышло ў нябыт. Даследчык нават прадказваў, што гэтага доўга чакаць не прыйдзецца. Ён сцвярджаў, што гэтыя камяні не карыстаюцца ў народзе асаблівай вядомасцю, а тым больш павагай[60]. Аднак у гэтай пазіцыі выразна прасочваецца палітычная і ідэалагічная заангажаванасць і асабістая непавага аўтара да свайго «калегі-

«Стваральніку магуты Літвы» – помнік Вітаўту Вялікаму ў Коўне

суперніка» А. Кіркора, якая асабліва яскрава бачна ў выразе Семянтоўскага: *«Польская окраска Белоруссии уже почти слезла, и только несколько слабых следов её остаются на страницах "Живописной России" в статьях г. Киркора; но историческая правда скоро смоет их»*[61] (*«Польская афарбоўка Беларусі ўжо амаль што злезла, ды толькі некалькі яе слабых слядоў яшчэ застаюцца на старонках "Живописной России" ў артыкулах пана Кіркора; але хутка гістарычная праўда змые і іх»*[62])

Калі вяртацца да «Вітавых сталоў» і *«Вітавых талерак»*, то трэба заўважыць, што іх апісанне нагадвае культавыя валуны-ахвярнікі. Найбольш падобнымі да іх будуць камяні *«Дзева блюдас»* (літ. 'блюда Бога') паміж вёскамі Палашкі і Каргаўды Воранаўскага раёну, *«Святы»* (*«Богаў»*) камень ля в. Крамянец Лагойскага раёну, в. Юравічы Дзятлаўскага раёну ды інш. Цікава, што камяні з талеркападобнымі паглыбленнямі маюць устойлівую традыцыю сувязі назвы каменя з Богам. Наданне падобным камяням імя Вітаўта сведчыць аб пэўнай сакралізацыі народам асобы вялікага князя.

Акрамя валуноў Г. Татур узгадваў яшчэ і *«Вітавы калодзежы»*, якія таксама знаходзіліся побач з дарогамі Вітаўта. Тыя калодзежы ўяўлялі сабой круглае ці чатырохкутнае невялікае паглыбленне, сценкі якога з унутранага боку былі выкладзеныя камянямі. У часы Татура ў гэтых калодзежах часам яшчэ захоўвалася вада. Даследнік мяркуе, што калодзежы выкопвалі для патрэбаў вандроўнікаў, і яны з цягам часу засыпаліся[62]. Падобны калодзеж апісаў і П. Шпілеўскі. Калодзеж знаходзіўся недалёка ад вёскі Масалаі (уладанне князя Л. Радзівіла), меў невялікія памеры, быў выкладзены з унутранага боку камянямі і меў назву *«Вітавы калодзеж»*. Захавалася паданне, якое распавядае, што гэты калодзеж быў выкапаны для Віта, нейкага караля, які спыняўся ў гэтым месцы для абеду. Продкі жыхароў вёскі Масалаі падарылі Віту некалькіх валоў для харчавання яго войска, а Віт у якасці ўзнагароды за гасціннасць даў ім прывілей, паводле якога яны пераходзілі ў стан вольных хлебаробаў. Але потым гэты прывілей згарэў, і ў часы польскага панства жыхары вёскі зноў сталі падушнымі сялянамі[63]. Як бачым, і ў гэтым паданні прысутнічае матыў «абеду», што, магчыма, сведчыць пра даўнюю традыцыю ахвярапрынашэнняў камяням і калодзежам. У якасці падарунка-ахвяры жыхары прыносяць некалькіх валоў, за што атрымліваюць прыязнасць боства (якога ў паданні мог замяніць Вітаўт). Гэтае паданне таксама сведчыць пра тое, што людзі ў часы Вітаўта жылі лепш, а пасля яго, у часы Польшчы, настаў благі перыяд. Узгадванне катэгорыі *вольных хлебаробаў* можа ўказваць на час, калі паданне набыло вядомы нам змест: не раней за пачатак XIX ст., пасля выдання ўказу расійскага імператара Аляксандра І (1777–1825 гг.) *«Аб вольных хлебаробах»* (1803 г.) і не пазней за 1854 г., калі П. Шпілеўскі выдаў паданне.

Акрамя калодзежаў, з Вітаўтам звязаныя і крыніцы. Так, на беларуска-рускім этнаграфічным памежжы ля былой вёскі Раёва (цяпер Кіцкова) Себежскага раёну вядомая крыніца *«Вітаўтавы ключ»* (*«Вітаўтавы ключак»*). Паданне распавядае, што падчас аднаго са сваіх паходаў Вітаўт з войскам ішоў праз Себежчыну. Ён загадаў паставіць лагер на беразе ракі, а месцам свайго адпачынку абраў высокі пагорак. Князю не спадабалася вада з ракі, а таму ён загадаў выкапаць на вяршыні пагорка калодзеж. Адсюль і пайшла крыніца пад назвай *«Вітаўтавы ключ»*[64]. Дарэчы, і ў гэтым паданні ўзгадваецца высокі пагорак у якасці месца адпачынку Вітаўта.

Акрамя пералічанага вышэй, з імем Вітаўта таксама звязаныя і дрэвы. У 1627 г. узгадваецца ў дакументах *«Витултовь дуб»* недалёка ад вёскі Прудзіны цяперашняга Бешанковіцкага раёну[65]. Там жа ўзгадваецца і Вітаўтава дарога. Ёсць звесткі пра існаваўшую раней недзе на Дняпры *«Лазню Вітольда»* (*«Łaźnia-Witoldowa»*)[66]. Назоў *«Вітаўт»* мае ўрочышча, дзе знаходзіўся стан каменнага ці бронзавага веку[67]. Захавалася і адзінкавая назва кургана – *«Вітаў Лог»*[68]. Нарэшце трэба прыгадаць, хоць мы ўжо і ўзгадвалі іх у гэтай працы, назвы вёсак, якія могуць паходзіць ад імя Вітаўт – *Вітаўка* і *Вітаўдуты*. Вядомае паданне і пра паходжанне сяла Вітава: *«Тут, на сухім правым беразе рэчкі Орхі, у часе аднаго са сваіх паляванняў у Белавежы заначаваў Вітаўт. І вось тое вялікакняжацкае стойла дало пачатак сённяшняму сялу»*[69].

Трэба заўважыць, што амаль усе зафіксаваныя «Вітаўтавы» тапонімы паходзяць з тэрыторыі Цэнтральнай, Паўночнай і Паўночна-Усходняй Беларусі. Такое размеркаванне можна патлумачыць актыўнай «усходняй» палітыкай і вайсковымі паходамі Вітаўта, асоба якога пакінула ў народзе ўспаміны на шматлікія пакаленні.

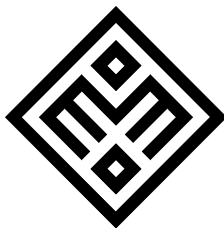
ЗАКАНЧЭННЕ

Калі абагульніць звесткі ўсіх паданняў пра Вітаўта, то можна атрымаць вобраз вялікага князя, які на працягу стагоддзяў захоўваўся насельнікамі Беларусі. Вітаўт у міфалагічнай свядомасці беларусаў заўсёды мае станоўчы характар, назіраецца адсутнасць якіх-небудзь хібаў, за выключэннем сюжэта пра «грэхападзенне» Віта. Вітаўт з'яўляецца магутным ваяром, абаронцам гаспадарства ў самыя цяжкія моманты існавання не толькі пры жыцці, але і пасля сваёй смерці. Гэта мудры і справядлівы кіраўнік, святы набожны старац, да якога ласкавы Бог. Вітаўт адначасова і ваяр, і святар, і просты чалавек. Ён стварае новыя вёскі, пракладвае шляхі, будуе масты, запруджвае балоты. Адным словам, ён упарадкоўвае прыроду, стварае культурную прастору. Час кіравання Вітаўта ўспрымаецца як «Залаты век» у гісторыі, гэта мяжа, за якой пачынаецца новая эпоха, якая характарызуецца заняпадам краіны, палітычным крызісам, сацыяльнай несправядлівасцю, стратай духоўнасці. Цяжка пагадзіцца з думкай І. Вугліка, што для беларускай міфалогіі ўласцівы нізкі ўзровень сакралізацыі ўлады[70], асабліва калі гаворка ідзе пра князя Вітаўта. Прыведзеныя ў гэтым артыкуле факты сведчаць пра адваротнае. Міфалагічны вобраз князя Вітаўта адпавядае агульнаіндаеўрапейскім уяўленням пра ўладароў, якія выконваюць сакральныя функцыі. Цалкам верагодна, што на вобраз Вітаўта накладіся міфалагічныя ўяўленні пра папярэдніх кіраўнікоў і нават бостваў. Магутная постаць Вялікага князя і дагэтуль абуджае ў народзе старадаўнія ўяўленні: як і раней чакаюць, што Дух Вітаўта паўстане ды абароніць сваю зямлю і нашчадкаў. ✱

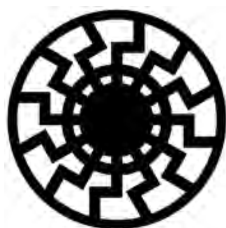
---

[1] Зайкоўскі Э. Беларусы ведалі сваіх герояў // Спадчына, 1995, № 2. С. 195-200.
[2] Гурская Ю. Образ князя Витовта в народной культуре белорусов // Tautosakos darbai XXX, 2005. P. 166-172.
[3] Зайкоўскі Э. Беларусы ведалі сваіх герояў // Спадчына, 1995, № 2. С. 197.
[4] Добровольский В. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. Санкт-Петербург, 1891. С. 378.
[5] Тамсама.
[6] Прохараў А. Вітаўт // Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік. Мн., 2006. С. 85.
[7] Титмар Мерзебургский. Хроника. В 8 кн. / Перевод с лат. И.В. Дьяконова. М., 2005. С. 103.
[8] Добровольский В. Смоленский этнографический сборник, Ч. 1. Санкт-Петербург, 1891. С. 378.
[9] Тамсама.
[10] Сержпутоўскі А. Казкі і апавяданні беларусаў-палешукоў. Мн., 1999. С. 175-177.
[11] Добровольский В. Смоленский этнографический сборник, Ч. 1. Санкт-Петербург, 1891. С. 378.
[12] Прохараў А. Вітаўт // Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік. Мн., 2006. С. 86.
[13] Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мн., 2003. С. 94.
[14] Санько С. Імёны бацькаўшчыны. Крыўя // Druvis. Almanach centru etnakasmalogiji «Kryūja» №1, 2005. С. 11.
[15] Кацар М. Паганскае капішча ў Менску ў XIX — пачатку XX ст. // Druvis. Almanach centru etnakasmalogiji «Kryūja». №1. 2005. С. 132.
[16] Хроника Литовская и Жмойтская // Полное собрание русских летописей. Т.32. М., 1975. С. 62.
[17] Гусоўскі М. Песня пра зубра / Пер. на бел. мову Я. Семяжона. Мн., 1980. С. 104-105.
[18] Добровольский В. Смоленский этнографический сборник, Ч. 1. Санкт-Петербург, 1891. С. 378.
[19] Прохараў А. Вітаўт // Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік. Мн., 2006. С. 86.
[20] Tyszkiewicz E. Opisanie powiatu Borysowskiego pod względem statystycznym, geognostycznym, historycznym, gospodarczym, przemysłowo-handlowym i lekarskim. Wilno, 1847. S. 37.
[21] Апошні кароль Рэчы Паспалітай і вялікі князь літоўскі Станіслаў Аўгуст Панятоўскі (1764 – 1795).
[22] Тышкевіч Я. Прыказкі жыхароў з ваколіц Бярэзіны – паказчык высокага інтэлектуальнага развіцця народа // Фальклор у запісах Яна Чачота і братоў Тышкевічаў. Мн., 2005. С. 234.
[23] Вёска з такой назвай існуе ў Дзяржынскім р-не Мінскай вобласці.
[24] Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыц. жанры: Мінск. вобл. Мн., 1995. С. 268.
[25] Легенды і паданні. Мн. 1983. С. 251.
[26] Лобач У. «Поле культуры» ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў Падзвіння (паводле твораў Яна Баршчэўскага) // Вестник Полоцкого государственного университета. №7, 2008. С. 4. Тэма ідэальных прасторы і часу ўпершыню дэталёва была разабраная ў: Санько С. Сюжэт пра «зьніклага бога»: гецка-крыўскія (беларускія паралелі) // Kryūja: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. С. 5-24. І потым яшчэ ў: Санько, С. Па слядах адной легенды / С. Санько // Беларускі гістарычны агляд. 2007. Т. 14. Сш. 1-2 (26-27). С. 305-337.
[27] Дучыц, Л., Лобач, У. Гара // Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік. Мн., 2006. С. 114.
[28] Лобач У. «Поле культуры» ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў Падзвіння (паводле твораў Яна Баршчэўскага) // Вестник Полоцкого государственного университета. №7, 2008. С. 4.
[29] Багдановіч А. Перажыткі старажытнага светасузірання ў беларусаў: Этнаграфічны нарыс: Рэпрынтнае выд. 1895 г. Мн., 1995. С. 41.
[30] Романов Е. Белорусский сборник. Выпуск V. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1891. С. 287.
[31] Упершыню на магчымую сувязь лебедзя і літ. *gulbė* было ўказана ў: Салавей Л., Санько С. Лебедзь // Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. Мн., 2004 (або 2006). С. 281-282.
[32] Варта прыгадаць тут існаванне «Вітаўтавых дарог» на тэрыторыі сучасных Барысаўскага, Бярэзінскага, Крупскага, Чэрвенскага раёнаў.
[33] Валодзіна Т., Лобач У. Старац // Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік. Мн., 2006. С. 487-488.
[34] Акты, издаваемые Виленской Археографической комиссией для разбора древних актов. Т. XXXI. Вильна. 1906. С. 290, 291.
[35] Віцьбіч Ю. Плыве з-пад Сьвятое Гары Нёман: Рэпрынт. выд. Мн., 1995. С. 26.
[36] Шпилевский П. М. Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 2004. С. 162.
[37] Легенды і паданні. Мн. 1983. С. 271. Гл. таксама: Дучыц Л. Відушава Гара // Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік. Мн., 2006. С. 81.
[38] Lietuvos Metrika=Lithuanian Metrica=Литовская Метрика. Kn. 25 (1387 — 1546). Vilnius, 1998. P. 268.
[39] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 1. СПб., 1863. С. 21.
[40] Lietuvos Metrika=Lithuanian Metrica=Литовская Метрика. Kn. 25 (1387 — 1546). Vilnius, 1998. P. 267.
[41] Менскія акты. Вып. 1 // Беларускі архіў. Мн., 1931. С. 120.
[42] Зайкоўскі Э. Беларусы ведалі сваіх герояў // Спадчына, 1995, № 2. С. 196.
[43] Віцьбіч Ю. Плыве з-пад Сьвятое Гары Нёман: Рэпрынт. выд. Мн., 1995. С. 27.
[44] Покровский Ф. Археологическая карта Виленской губерніи. Вильна, 1893. С. 30.
[45] Киркор А. Этнографический взгляд на Виленскую губернию // Этнографический сборник, издаваемый Русским Императорским Географическим Обществом. Вып. 3. Спб., 1858. С. 186.
[46] Акты, издаваемые Виленской Археографической комиссией для разбора древних актов. Т. XXV. Вильна, 1898. С. 292, 296, 297.
[47] Зайкоўскі Э. Беларусы ведалі сваіх герояў // Спадчына, 1995, № 2. С. 197.
[48] Дучыц Л. Вясковыя могільнікі. Агульная характарыстыка. Тыпалогія

пахаванняў // Археалогія Беларусі. Т. 4. Помнікі XIV – XVIII стст. Мн., 2001. С. 129.
[49] Топоров В. Мост // Мифы народов мира. Т.2. М., 1992. С. 176-177.
Санько С. Імёны бацькаўшчыны. Крыўя // Druvis. Almanach centru etnakasmalogiji «Kryŭja». №1. 2005. С. 15.
[50] Tyszkiewicz E. Opisanie powiatu Borysowskiego pod względem statystycznym, geognostycznym, historycznym, gospodarczym, przemysłowo-handlowym i lekarskim. Wilno, 1847. S. 38. Гл. таксама: Шпилевский П. М. Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 2004. С. 184.
[51] Татур Г. Очерк археологических памятников на пространстве Минской губернии и ея археологическое значение. Мн., 1892. С. 202.
[52] Цяпер дакладна існуюць вёскі Палялюм і Мурава Барысаўскага р-ну, вёска Нача і г.п. Крупкі Крупскага р-ну, Калюжыцы і Мурава Бярэзінскага р-ну.
[53] Вёска Раванічская слабада дагэтуль існуе ў Чэрвенскім р-не Мінскай вобл.
[54] Шпилевский П. Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 2004. С. 166, 184, 213-214.
[55] Татур Г. Очерк археологических памятников на пространстве Минской губернии и ея археологической значение. Мн., 1892. С. 202-204.
[56] Тамсама. С. 204.
[57] Цяпер існуе вёска Варанеч Полацкага р-ну.
[58] Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Т. 3: Литовское и Белорусское Полесье. СПб–М., 1882. С. 247-248.
[59] Rimantas Matulis. Istoriniai akmenys. Vilnius, 1990. P. 106-107.
[60] Сементовский А. М. Белорусские древности: сведения о памятниках старины. Спб., 1890. С. 100.
[61] Тамсама.
[62] Татур Г. Очерк археологических памятников на пространстве Минской губернии и ея археологическое значение. Мн., 1892. С. 204.
[63] Шпилевский П. М. Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 2004. С. 166.
[64] Легенды и предания Себежского края / Сост. В.Ф. Васильев // http://sovremennik.ws/2008/01/11/legendy_i_predanija_sebezhskogo_kraja.html Гл. таксама: Лобач У. Культавыя крыніцы беларуска-рускага (Полацка-Себежскага) памежжа: да праблемы вывучэння і захавання // http://kryuja.org/artykuly/lobacz/lobacz_kultavyja_krynicy.html
[65] Историко-юридические материалы, извлеченные из актовых книг губерний Витебской и Могилевской. Вып. 22. Витебск, 1891. С. 459.
[66] Tyszkiewicz E. Opisanie powiatu Borysowskiego pod względem statystycznym, geognostycznym, historycznym, gospodarczym, przemysłowo-handlowym i lekarskim. Wilno, 1847. S. 57.
[67] Дучыц Л. У. Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн, 1993. С. 52.
[68] Тамсама. С. 47. Урочышча з такім жа назовам ля в. Палялюм Барысаўскага р-ну ўзгадвае Э. Зайкоўскі. Магчыма, гаворка ідзе пра адну мясціну: Зайкоўскі Э. Беларусы ведалі сваіх герояў // Спадчына, 1995, № 2. С. 197.
[69] Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 289.
[70] Вуглік І. Імя – міф – этнакультурны сімвал // Национально-культурный компонент в тексте и в языке: Материалы II Международной научной конференции 7 – 9 апреля 1999 г., в трех частях, ч. 1. Минск, 1999. С. 96.



НАРДЫЧНАЯ РЭЛІГІЙНАСЦЬ
І НАВУКОВЫЯ МІФЫ



АНДРЭЙ
КАНДРАЦЬЕЎ

ТЫСЯЧАГАДОВЫ СОН

Сэнс германскага паганства на сёння можна лічыць страчаным, і не ў апошнюю чаргу дзякаваць за гэта трэба тым, хто яго вывучаў. Калі згадаць аб архітэктуры (якая ў германцаў была, але пераважна драўляная), то найпершымі нашымі крыніцамі аказваюцца старажытнарымскія этнографы кшталту Тацыта[1], якія бачылі ў германцах у найлепшым разе «шляхетных дзікуноў».

Вартымі павагі за сваю крывічэслівасць, германцамі пагарджалі праз іх «дзікунства», дакладней, праз тое, што магло здавацца дзікім пры пэўным ракурсе – пры разглядзе зверху ўніз. Тысячу гадоў або трохі менш германцы знаходзіліся ўнізе. Ажно да пачатку ХХ ст. іх рэпутацыя варвараў, створаная рымскімі гісторыкамі ды падмацаваная няведаннем культавай сімволікі і археалогіі, заставалася цалкам актуальнай. *«Нас называюць варварамі, – скардзіўся, да прыкладу, Вернер Зомбарт у сваёй кнізе пра нямецкі сацыялізм. – Добра, мы ператвараем гэтую назву-лаянку ў ганаровую: мы – варвары, мы ганарымся гэтым ды імкнемся імі застацца. Мы яшчэ маладыя, гатовыя да ўсяго новага. Мы ведаем, што можам выканаць нашае пакліканне толькі ў далёкай будучыні»*[2].

Сёння, калі кнігі пра «Адраджэнне Паганскіх Традыцый» становяцца часткаю моды, тэрапеўтычна-карысна было б зірнуць на перадгісторыю таго, што заснавальнік «Анэнэрбэ» праф. Герман Вірт называў «нардычным абуджэннем» (das nordische Erwachen)[3] – зірнуць скрозь гісторыю рэлігіі без жадання каго-кольвек асудзіць або рэабілітаваць.

Для пачатку ўявім сабе сітуацыю: нам сніцца вельмі прыгожы сон. У ім шмат фактаў, усе яны пераплеценыя, маюць нейкую складаную сюжэтную канву, у рэчышчы якой мы перажываем унутранае захапленне, ні на хвіліну не сумнеючыся ў рэальнасці таго, што адбываецца. Затым мы прачынаемся і доўгі час усё збіраем у адно, выцягваючы з памяці найдрабнейшыя падрабязнасці. Зразумела, нашае адчуванне ад таго, што адбывалася ў сне, будзе ўжо іншым. Мы перасталі быць героямі – мы ператварыліся ў гісторыкаў. У нейкія лічаныя хвіліны рэальныя падзеі жыцця ператварыліся спачатку ў белы аркуш, затым усё стала эскізам, а эскіз перарос у карціну. Стоп. Чым больш мы ў яе ўглядаемся – тым ясней мы разумеем, што гэта – ужо не сон, а калі не «ажыўшая казка», то, прынамсі, нейкая казачная мутацыя таго, што ў сне было для нас адзіным жыццём і адзіна ўяўнай рэчаіснасцю. Выходзіць, што момант нашага абуджэння быў хутчэй момантам страты, але прытым – вось дзе хітрасць – калі б мы не абудзіліся, нам не ўдалося б стварыць карціну, якая з цягам часу становіцца адзіным доказам нашага сну.

ДЗВЕ СЯКЕРЫ ТУІСТА

Адсочваючы ў гісторыі эпохі «нардычнага абуджэння» – спачатку ў рэлігіі Эона ІАО і ў З'яўленні Збаўцы ды Божага Сына ў часы мегалітычных грабніц, затым – у «нардычнай Рэфармацыі» Мартына Лютэра, нарэшце – у зародках сімвалічна-гістарычнага метаду палеарэлігійнай рэканструкцыі[4], Герман Вірт увесь час нагадваў пра рухомасць міфаў адносна больш надзейнай рэальнасці святых сімвалаў, значэнне якіх можа заставацца нязменным на працягу многіх тысячагоддзяў. Вось толькі адзін прыклад: Тацыт распавядае пра тое, што германцы вельмі шанавалі нейкага *«народжанага зямлёю Бога Туістона»* (Germania, cap. 2). З таго, што ад гэтага Туістона-Тэўта, паводле пераказанай Тацытам легенды, паходзяць усе германцы, многія зрабілі выснову, што Туістон быў двухполым, і гэта, як правіла, тлумачылі яго этымалогіяй (Туі–Ціў–Дзіў–Дуо і г.д.). Паводле Вірта, гэта абсурд – рабіць з галоўнага Бога германцаў «блізкаўсходняга андрагіна» (гэтак у Вірта[5]) толькі на той падставе, што гэты Бог называецца «падвоеным». Звяртаючыся да найстарэйшых нардычных сімвалаў, Вірт паказвае, што Туіста «падвойны» праз тое, што ён прыходзіць у наш свет у пункце разлому – рагаты, на двух караблях, з адной рукою, апушчанай долу, ды іншай – узнятай угару.

На старонцы злева – разная панэль драўлянай царквы XII ст. у Урнэсэ, Нарвегія. У разьбе выкарыстаны матыў скандынаўскай міфалогіі: алень грызе карані сусветнага дрэва Ігдрасіль

Германская тройца багоў: Фрыга, Тор і Одзін. Гравюра Олаўса Магнуса, 1555 г.

Часам у наскальных малюнках Поўначы (каля 25000 гадоў да н.э.) тая ж рэлігійная ідэя перадаецца ў вобразе дзвюх сякераў. *«Год – гэта Крыж, – кажа Вірт, – а Крыж – гэта дзве Сякеры, два Крукі. Калі Крыж з Крукоў замыкаецца, то Год, гадавы шлях*[6] *Сонца скончаны. Кола Кельцкага Крыжа стаіць на месцы. Гэта – Паварот Святла і Жыцця. Але калі Год, гадавы шлях Сонца пачынаецца зноў, тады пачынаецца і новае жыццё, і тады Крыж адчыняецца, Кола з Крыжа ператвараецца ў Дзве Сякеры, якія лёзамі глядзяць у розныя бакі ды дзеляць Год на дзве часткі, даючы яму новы гадавы шлях і новае Жыццё»*[7].

У рэканструяванай Віртам каляндарнай тэалогіі народаў Поўначы мы сустракаем не аднаго, а адразу трох Збаўцаў. Навуковец кажа, што ў найдаўнейшай культавай сімволіцы атланта-нардычнай расы было прынамсі тры архетыпы, тры класічныя формы, што адлюстроўвалі вобраз Сотэра, і гэтыя формы нараджаліся ад Календара, які быў цэнтрам усіх рытуалаў, у тым ліку рытуалаў Падвойнай сякеры, Лабарума-Лабрыса.

Першы Збаўца з'яўляецца Апоўначы. Гэта Зімовы Збаўца, вобраз Юла. Ён выяўляўся з паднятымі рукамі ў выглядзе руны Мадр. Гэта «Гусіная Лапка», Чалавек Зімовага Сонцастаяння. Затым, на Летні сонцаварот з'яўляўся другі Збаўца – Нябесны Цар з выцягнутымі ў розныя бакі рукамі, ідэнтычны расколатаму напалам Году (вобраз Туата – Падвойнага).

Але затым з'яўляўся і Трэці. «Малодшы быў зусім дурнем» – гэта не пра Яго, хаця часткова і пра Яго. Рэч у тым, што менавіта Ён і ёсць Зыходны ў Кенозісе (то-бок, калі хто разумее, у Кеноме), Збаўца Пакутны, Памерлы, Чалавек з апушчанымі рукамі. У германцаў (каб не нагаварыць герэзій) гэтага Трэцяга Пасланца звалі Цюрам або Ульрам. Ён жа – Ціў, Зіў, Д'яўс, Дзэўс і г. д. Рукі Ягоныя, апушчаныя ўніз, былі рукамі пакоры – для пакорлівых, але таксама і вобразам знакамітай Дзіды Лёсу.[8]

У адным выпадку, тут мы маем нейкае дзіўнае дахрысціянскае Абвешчанне пра Траістасць Бога, што было, паводле Германа Вірта, крыніцай не толькі хрысціянскай тэалогіі, але таксама і пазнейшай рэлігіі ватанізму. У іншым – гэта толькі выпадковае супадзенне, але тады ўзнікае пытанне: чаму падобных супадзенняў нагэтулькі шмат? Чаму ўсе яны так ці інакш кажуць аб папярэдніцтве хрысціянства ў старажытнагерманскай паганскай рэлігіі?

СТАРАЖЫТНАГЕРМАНСКАЯ ТРОЙЦА

На адным з петрогліфаў Швецыі гэтая Прагерманская Тройца выглядае наступным чынам: нейкія Два Багі – адзін, відавочна, аднарукі, другі, відаць па ўсім, дзвюхрукі, круцяць вялікае кельцкае кола. Тлумачачы гэтую выяву, Готфрыд Шпанут («Старагерманская рэлігія і хрысціянства») выбудоўвае цэлую табліцу адносна таго, якімі імёнамі гэтых Багоў варта называць і якія функцыі ў рытуале ім, імаверна, адпавядаюць[9].

З дапамогай гэтай табліцы Г. Шпанут (не блытаць з Юргенам Шпанутам, які жыў крыху пазней, хаця і пісаў на тыя самыя тэмы) тлумачыць вельмі шмат. Нават «Сонечны Храм Стоўнхэнджа» аказваецца ў яго пяццю трылітамі, кожны з якіх ёсць пустым Боскім Пасадам, месцам прысутнасці Трох Багоў, што кіравалі пяццю планетамі ў прасторы і пяццю днямі – у часе.

Гэтая язычніцкая Тройца, што азначала Непераможнае Сонца ў трох Ягоных аспектах («Сонца Пераможнае», «Сонца Памерлае» і «Боства Зямлі»), была аднесеная аўтарам да эпохі неаліту (каля 2000 гадоў да н. э.) і разабраная ў адпаведнасці са звесткамі гісторыкаў. У адным выпадку (звесткі археолага Густава Касіны) гэта былі «Бог Молата», «Бог Дзіды» і «Аднарукі Бог», то-бок, Донар, Ватан і Ціў. У іншым (інфармацыя Цэзара) – Сол, Вулкан і Месяц (Нертус або Ціў). У трэцім (паведамленне Тацыта) – Геркулес, Меркурый і Марс, якія адпавядаюць Фрэйру, Ватану і Ціву ў іх рымскай інтэрпрэтацыі. *«Апрача таго, гэтыя багі да канца язычніцтва мелі ў Швецыі, у Упсале, супольны храм. Яго наведалі нямецкія вандроўнікі, і яго, разам з некаторымі цырымоніямі, што там адбываліся, паводле сваіх уражанняў апісаў Адам Брэменскі»*[10]. Паводле версіі Думезіля, гэтыя тры вярхоўныя германскія Багі ўвасаблялі сабой тры індаеўрапейскія станы: святарства, ваярства і сялянства. Таксама мы маем звесткі гісторыкаў, што ад кожнага з багоў паходзіла сваё германскае племя: інгевоны – ад Донара, істэвоны – ад Ватана ды ірміёны – ад Ціва).

ПРАРЭЛІГІЯ «ВІГІНАЙ»

Калі звярнуцца да метафары сну, то рэлігія даўніх германцаў – гэта пэўнага кшталту сон на тэму забытага рытуалу. Нам ужо незразумела, з якой мэтай Аднарукі з Дзвюхрукім круцілі сваё Кола. Міф пра руку, адгрызеную ў Аднарукага Ваўком Фенрырам – гэта ўсяго толькі метафара. У які бок круцілася Кола – гэта нам таксама не зусім зразумела. Старажытны германскі рытуал кудысьці знік, каменныя грабніцы былі пакінутыя, а Багі наскальных малюнкаў моцна заснулі, каб прачнуцца ў выглядзе германскіх багоў.

Гэта зусім не смерць, бо ў Багоў смерці няма. Тое, што памылкова прымаюць за «Прыцемкі Багоў», – гэта толькі сон, у які час ад часу трапляюць цэлыя пантэоны. Гэты працэс не такі ўжо трагічны, бо не ёсць незваротным, і не маральны, бо ёсць цалкам натуральным. Ён – далёка не «наступства граху»[11], наадварот, з нардычнага гледжання «грахом» было б адступніцтва ад Лёсу і жаданне багоў пазбегчы непазбежнага[12].

Калі развіваць далей ідэю «Боскіх засынанняў» (паводле ўзору «Дня і Ночы Брахмы» ды легенды пра Імператара, які спіць), то можна прыйсці да высновы, што нардычная рэлігійнасць, пры ўсім сваім унутраным адзінстве, засынала да новага абуджэння прынамсі некалькі разоў. Гэты момант падрабязна апісаны ў аўстрыйскага містыка і рэлігіязнаўцы Гвіда фон Ліста (1848–1919) у яго даследаванні «Рэлігія арыягерманцаў у яе эзатэрыцы і экзатэрыцы». Там выкладзеная надзвычай цікавая канцэпцыя, што высвятляе ўсе складаныя

моманты, якія мы сустрэлі: наяўнасць у германцаў ідэі Збаўцы і Траістасць Бога, наяўнасць у Стоўнхэнджы пяці трылітаў ды іх сувязь з каляндарнымі рытуаламі і Прамовай. Апрача таго, у фон Ліста мы таксама знаходзім прадуманую тэорыю трох станаў, што задоўга да Думезіля адказвала на многія ўзнятыя ім пытанні.

У агульных рысах тэорыя фон Ліста выглядае наступным чынам. Спачатку існавала старажытная *Wihinei* («Вігінай»). Так называлася супольная для ўсіх індаеўрапейцаў адзіная Прарэлігія, якая была беспасярэднім Абвешчаннем Адзінага Бога-Андрагіна, Агульнай Крыніцы ўсяго існага. Калі апавядаць пра эпоху лістаўскай Прарэлігіі мовай наступнага рэлігіязнаўства, то можна сказаць, што гэта была эпоха пачатковага монатэізму, памяць пра якую можна выявіць у самых розных сусветных і этнічных рэлігіях. Досыць згадаць аднаго толькі святара Вільгельма Шмідта (1868–1954), які жыў у той жа Вене, што і фон Ліст, і які напісаў на тэму пачатковага монатэізму цэлыя 12 тоўстых тамоў («Паходжанне ідэі Бога»)[13]. Гэта была смелая спроба рэканструкцыі першабытнай веры ў Адзіную Вярхоўную істоту, грунтуючыся толькі на адных этналагічных апісаннях захаваных старавечных культаў. Веранні аўстралійскіх, паўночнаамерыканскіх ды іншых тубыльцаў паўставалі ў Шмідта ў форме своеасаблівага «дахрысціянскага хрысціянства», што пацвярджала праўдзівасць маці каталіцкай Царквы, верным сынам якой В. Шмідт і з'яўляўся.

У фон Ліста ўсё было зусім іначай. Ніякіх рэлігій апроч найдаўнейшай арыягерманскай «Вігінай» ён наогул не прызнаваў, усталёўваючы адрозненне паміж Вігінай як Рэлігіяй і так званымі «рэлігійнымі сістэмамі» (Religions-Systeme), якія ствараюцца сучаснікамі для сучаснікаў і сукрэвічамі для сукрэвічаў (von Zeitgenossen für Zeitgenossen, von Artgenossen für Artgenossen) і адпавядаюць толькі патрэбам часу і племені, гэтак ніколі і не дасягаючы найвышэйшай мэты – стаць Рэлігіяй для ўсяго свету, такой рэлігіяй, якой у свой час была даўняя «Вігінай»[14].

Выява бога Одзіна. Ісландскі манускрыпт, XVIII ст.

Старажытнагерманскі корань *wih-*, ад якога паходзіць панятак «Wihinei», зразумелы не да канца. У грунтоўнай кнізе «Святое ў германцаў», напісанай адным з найвыбітнейшых германістаў XX стагоддзя Вальтэрам Бэтке, гэты корань тлумачыцца як «пярсцёнак». Што за пярсцёнак? – на гэтае пытанне Бэтке ў разгубленасці прыводзіць шмат аўтарытэтных версій, якія дэманструюць наяўнасць сур'ёзнай праблемы, але якія па сутнасці нічога не тлумачаць. Пярсцёнак *wih-* – гэта альбо «святы прадмет», пра культавую ролю якога застаецца толькі здагадвацца (а заадно, мабыць, і Нібелунгаў?), альбо «адрозны знак цароў і святароў», альбо (зусім несур'ёзна, але цікава) «дзвярное кольца храма». Дарэчы, у многіх храмах Скандынавіі сапраўды меліся дзвярныя кольцы, прачытаць пра гэта можна ў «Хаймскрынгле» (I: 370). Нашмат цікавейшая гіпотэза з клятваю, у часе давання якой атрымоўвалі адмысловы «ініцыяльны пярсцёнак»[15].

ЗАКОН ТРОХ СТАДЫЙ

Паводле версіі фон Ліста, «Вігінай» з пракаветных часоў перадаваўся ў коле пасвечаных, і розныя версіі нардычных міфалогій, што змяшчаюць паданні пра мноства Багоў – гэта адно гучнае водгулле некалі адзінай Рэлігіі, што была строга монатэістычнай і якая зазнала на шляху «ватанічнай дэградацыі» тры асноўныя змены. Гэтыя змены сталі асновай трох рэлігійных эпохаў, кожнай з якіх адпавядала свая культавая сістэма.

Першая эпоха, з якой пачынаецца дэградацыя Вігінай, – гэта эпоха трансфармацыі спрадвечнага Бога-Андрагіна (Суртура або Вялікага Духа) у мужчынска-жаночага гермафрадыта і Аўтагена, то-бок Бога, які спарадзіў сам сябе. Водгулле гэтага ператварэння ёсць у плойме даўніх культаў, і мы не будзем спыняцца на гэтым пытанні.

Затым наступае другая стадыя. Гэта – эпоха Сонечнай Дзевы, цнатлівай Парадзіхі, Жаночага Боства, якое беззаганна нараджае Бога-Сына. Гаворка ў фон Ліста вялася пра вельмі аддалены час, памяць пра які захавалі адно толькі фігуркі граветыйскай культуры (г. зв. «неалітычныя Венеры»), а таксама асобныя матывы эдычных песень[16] або славянскай народнай вышыўкі[17].

Трэцяя стадыя: эпоха ватанічнага політэізму, пачатак якога быў пакладзены ў ператварэнні розных аспектаў Адзінага ў мноства асобных Багоў ды Багіняў. Гэтак утварыўся пантэон ватанізму – нардычнай рэлігіі эпохі патрыярхату. Цікава, што панятку «ватанізм» фон Ліст увесь час процістаўляе іншы панятак – «арманізм». Калі ватанізм – гэта, уласна, «нардычная міфалогія», то-бок рэшткі рэлігіі і звычаяў простых паўночнагерманскіх сялянаў, то арманізм – гэта рэлігія духоўнай эліты, якая нават у самыя цёмныя часы забыцця даўняй Вігінай[18] заставалася вернай Адзінай Рэлігіі. З эпохай разлому і расслаення Вігінай арманізм захаваў яе эзатэрыку, ватанізм жа стаў экзатэрычным бокам той самай найдаўнейшай Рэлігіі. Гэта былі быццам дзве рукі адзінай Прарэлігіі, «вышэйшая» і «ніжэйшая» міфалогія, кажучы моваю Вільгельма Шварца[19].

На трэцім этапе дэградацыі Вігінай адбылася чарговая фундаментальная падмена, якая заключалася ў тым, што *«арманічныя азначэнні якасцяў ператварыліся ў ватанізме ва ўласныя імёны Багоў»*[20]. Гэтак з'явіўся політэізм. Затым, у дадатак да ўсіх бедаў і дзеля найгрубейшай пачуццёвасці, гэтыя Багі сталі выяўляцца паводле чалавечага вобразу і падабенства – гэтак, як яны ніколі не выяўляліся. У гэтым і была галоўная асаблівасць перыяду ватанізму – скрайняя ачалавечанасць (антрапаморфнасць) боскіх вобразаў – тое, чаго не было ў эпоху Спрадвечнага Андрагіна і што паступова акрэслілася толькі на другой стадыі, у эпоху Сонечнай Дзевы[21].

ПЕРАХОД АД ВАТАНІЗМУ

Адзінымі ахоўнікамі Ісціны ў эпоху трыюмфу ватанізму заставаліся нардычныя арманы (сярэднявечныя герольды, рыцары Храма і людзі са звязу «Фемы»), якія цягам многіх стагоддзяў процідзейнічалі ўплывам ірэлігійнасці, а таксама нізка-шаманскага ды раманскага духу, што быў для германцаў шкодным і звыродніцкім. Ніякім «ватаністам» фон Ліст, вядома, не быў, таму ўсе папрокі з гэтай нагоды, што выходзілі ад Германа Вірта[22], Ганса Гюнтэра[23] ды іншых аўтараў, можна лічыць беспадстаўнымі. Наадварот, фон Ліста лучыць з Віртам шчырае жаданне ўзнавіць аблічча пачатковага монатэізму (ушанаванне Бога як Усёбацькі), з Гюнтэрам – сістэматызацыя агульнагерманскіх універсалій, што праявілі сябе ў гісторыі і рэлігіі.

Галоўная думка арманізму, без засваення якой усё наступнае будзе бессэнсоўным, – гэта ідэя Траістасці як усеагульнага закону, што ляжыць у аснове светабудовы. Гэтая Траістасць ёсць усемагутным прынцыпам *Нараджэння – Быцця – Памірання дзеля Адраджэння*, сімвалічна прадстаўленым у міфавобразе германскай Тройцы (Одзін – Вілі – Ве; Урд – Верданд зі – Скульд; Вітан – Ціў – Донар і г.д.) і які ёсць ключом да «віртаўскай» ідэі Траістасці Збаўцы.

Апрача таго, гэты закон «Entstehen – Sein – Vergehen zum Neuerstehen» быў, паводле фон Ліста, таксама асновай германскага грамадства, падзеленага на тры станы, якія памылкова ўважаюць трыма плямёнамі[24]. Гэта былі мудрацы (Lehrstand), стан тых, хто вучыць, захоўвае рытуалы (Рыта), духоўная эліта народу, – ягоныя іміёны або арманы (семаны). Затым, стан ваяроў (Wehrstand), тых, хто абараняе, – істэвоны. І нарэшце стан сялянаў-фермераў (Nährstand) – інгевоны. Першыя прадстаўлялі на Зямлі ідэю Нараджэння, другія – ідэю Быцця, трэція – ідэю Распаду і Памірання. Усе тры станы адлюстроўвалі розныя «аблічны» Бога – таго самага Трыадзінага Збаўцы, веру ў Якога намагаўся абгрунтаваць на матэрыяле петрогліфаў Герман Вірт.

У канцы XIX ст. адзін незвычайна таленавіты філолаг Софус Буге (1833 – 1907) на падставе матэрыялаў эдычных тэкстаў намагаўся давесці, што ўся вера германцаў і «нардычная міфалогія» ёсць з'явай надзвычай позняй, постхрысціянскай, шмат у чым абавязанай сваім паходжаннем з аднаго боку грэцка-рымскай антычнасці, а з іншага – тэалогіі хрысціянства ды юдаізму. Ад грэкаў, з «Аракулаў Сібілы», з'явіліся «Прароцтвы Вёльвы», ад юдэяў перыяду Другога Храма – апакаліптычны настрой ды вобразы Рагнароку, ад хрысціянаў – вера ў памерлага ды ўваскрослага Бальдра, ва ўкрыжаванага на Сусветным Дрэве Одзіна і г.д.[25] Гэтая ідэя Буге была ўспрынятая ў навуцы і даведзеная да абсурду спачатку нямецкім даследнікам Эларам Гуга Маерам (1837 – 1908), а затым – фінскім спецыялістам па фальклоры Каарле Кронам (1863–1933). Вядома, у прыхільнікаў германскага міфу гэтая спроба яго «раскласці» і «дэканструяваць» выклікала адно адрынанне.

Каб «змагацца з ворагам ягонай зброяй», паўночныя шанавальнікі Одзіна бралі знойдзеныя філолагамі супадзенні і намагаліся абгрунтаваць тое самае пазычанне, толькі ў іншы бок. Прыкладам, гэтак рабілі Ф. Р. Шродэр – у «Германстве ды элінізме»[26] – і Фрыдрых Долінгер (ён жа – Герман Віланд) – у кнізе «Бальдр і Біблія»[27]. Гэтыя аўтары проста паказалі, што не Бальдр прыйшоў з Усходу, але акурат наадварот, менавіта германскае ўшанаванне Бальдра – адзінага ідэальнага персанажа на ўсю нардычную міфалогію – стала пачаткам розных арыентальных ды эліністычных уяўленняў пра памерлага і ўваскрослага Бога.

У іншых аўтараў, як, прыкладам, у нарвежскага неапаганца Варга Вікернэса, тая ж самая ідэя пазычання (як у той, гэтак і ў іншы бок) адрынаецца ў прынцыпе: *«Шмат разоў я сустракаўся з тэорыяй пра тое, што гісторыя, як Одзін засіліўся на Ігдрасіле, – толькі копія міфу аб тым, як Ісус быў укрыжаваны (альбо пасаджаны на кол, як казалі пазней). Гэта не так. Одзін павесіўся сам – Ісус быў павешаны; Одзін працяў сябе дзідай – Ісуса працяў рымскі жаўнер; Одзін вісеў на вяроўцы – Ісус быў моцна скуты; і нарэшце, Одзін вісеў на дрэве адзін, тады як Ісус вісеў з многімі іншымі. І вынікі павешання адрозніваюцца. Одзін увайшоў у стан паміж жыццём і смерцю, тады як Ісус памёр для таго, каб пазней узняцца з памерлых і зноў памерці (калі ён наогул памёр на крыжы). Одзін жа жыў даўжэй. Ён навучыўся рунам з іх іншага боку, з боку смерці [...]. Одзін правісеў дзевяць дзён і начэй, а Ісус вісеў толькі адзін дзень (і ноч?)»*[28] і г.д.

Пазіцыя фон Ліста ды іншых аўтараў арманічнага кола (Рудольфа Ёна Горслебена, Філіпа Штаўфа, Вэрнэра фон Бюлава ды інш.) была нашмат больш арыгінальнай. З аднаго боку, усе яны, так ці інакш, выйшлі з нетраў каталіцкай традыцыі і таму мелі да хрысціянства моцную сімпатыю. У ім яны бачылі працяг арманізму – у гэтым дачыненні асабліва цікавая ідэя фон Ліста, што хрысціянства як «рэлігійная сістэма» (Religions-System) мае ў сваёй аснове «замаскаваную» Вігінай: гэтае эзатэрычнае ядро найбольш выразна відочнае ў творах тэўтонскіх містыкаў (Бёмэ, Экгарт, Таўлер), а таксама ў сімволіцы хрысціянскіх бажніц, якая нясе ў сабе вялізарны і зусім не даследаваны арманічны патэнцыял.

Паганскі храм у Упсале (Швецыя) паводле апісання Адама Брэменскага. Гравюра Олаўса Магнуса, 1555 г.

Апрача падставовай для Вігінай ідэі Траістасці, у хрысціянстве прысутныя таксама ўсе тры стадыі пераходу ад Вігінай да рэлігіі Ватана: вучэнне пра Беспачатнага Бацьку («Протабог Андраган» ватанізму, які стаў пазней Альфатэрам), вучэнне пра Адзінароднага Сына і Беззаганную Дзеву, нарадзіўшую Яго, «не пазнаўшы мужа», а таксама трансфармаваныя варыянты розных Бостваў, надзейна схаваныя пад імёнамі святых і нябесных «пасадаў».

РЫТУАЛЬНЫЯ МАСКІ ВАТАНА

У той час як царкоўныя прапаведнікі стваралі сваю афіцыйную версію германскай даўніны (ушанаванне д'яблаў пад імёнамі Багоў, суцэльная апантанасць нячыстай сілай і г. д.[29]), у так званым «народным хрысціянстве» ўся лацінская казуістыка значыла крайне мала. Замест гэтага працягвалі адбывацца штогадовыя рытуалы («Рыта арыягерманцаў» – паводле выразу Ліста), якія казалі нам аб тым, што старыя Багі ўсяго толькі «заснулі», замаскаваўшыся пад святых хрысціянскай царквы.

Найбольш характэрны прыклад падобнага псеўдамарфозу – гэта культ святога Мікалая Мірлікійскага, дзень памяці якога дакладна супадаў з днём святкавання Вялікага Юля – зімовага сонцастаяння. У дахрысціянскую эпоху гэта быў дзень Одзіна, якога шанавалі, у тым ліку як духа прыліваў. Адсюль паходзіць адно з найменняў (кенінгаў) Одзіна, што гучала як «Нікар» або «Хнікар» і згаданае ў трэцім раздзеле Gylfaginning з Малодшай Эды[30]. Як паказаў вярхоўны святар «Грамады германскай веры» Геза фон Нэмэн'і[31], з індаеўрапейскага кораня *neigu-*, звязанага з «мыццём», паходзіць не толькі эпітэт Ватана, але таксама і розныя імёны вадзянікоў (ст.-ням. *nicchus*, шведск. *näck* або ням. *Nöck*). Імя святога Мікалая легла на ўжо наяўны комплекс паганскіх уяўленняў, і таму ў ягоным жыціі мы чытаем пра разнастайныя дзівосы, звязаныя менавіта з воднай стыхіяй – светам Ватана-Одзіна[32].

У сваёй цудоўнай кнізе «Германскія Багі і героі ў хрысціянскую эпоху» Эрых Юнг прыводзіць старонку з сярэднявечнай кнігі з выявай продкаў англасаксонскіх каралёў. І хаця гэтыя каралі, – дазваляе сабе іронію Юнг, – былі ўзорнымі хрысціянамі, яны, тым не менш, загадалі выявіць сябе як простых нашчадкаў Бога Ватана[33].

Параўноўваючы розныя помнікі сярэднявечнай архітэктуры, Юнг прыходзіць да высновы, што хрысціянскага ў гэтай архітэктуры агулам крайне мала – усцяж мы бачым таго ж Ватана, і нават *«малітва мекленбургскіх сялянаў, запісаная каля 1870 г., пачыналася са слова "Wode"»*[34] і г. д.

РОМЛІНГІ І ТЭЎТОНЫ

Кніга Юнга, што выйшла першым выданнем у Веймарскай рэспубліцы, была ў тую эпоху зусім недарэчнай. Многія з прыведзеных ім помнікаў архітэктуры звыкла апісваліся гісторыкамі як «хрысціянскія» або «рымскія», іх тэўтонска-язычніцкую аснову, насуперак самой відавочнасці, намагаліся проста не заўважаць. Навука рабіла выгляд, што паганства ў Сярэднявеччы ўжо не існавала і, каб вытрымліваць зададзеную карэкцыю, сарамліва заплюшчвала вочы і ўдавала, што нічога такога «быць не можа, бо не можа быць ніколі». У гэтым дачыненні сярод германістаў часу змены стагоддзяў вельмі

Выява бога Тора. Ісландскі манускрыпт, XVIII ст.

паказальная постаць марбургскага прафесара Карла Хельма. Паводле ягонага меркавання, ніякай германскай рэлігіі агулам не існавала, а былі толькі розныя «рэлігійныя формы», штораз розныя і своеасаблівыя – ва ўсходніх, заходніх і паўночных германцаў. Гэтая спроба быць «гістарычным» прыводзіла даследнікаў да тупіка, змушала прыдумляць нацягнутыя канструкцыі, адпрэчваючы магчымасць існавання відавочнага. Гэтак, прыкладам, Ватана-Альфатэра для Хельма амаль не існавала. Ён лічыў Ватана «маладым Боствам, якое з'явілася ў Рэйнскай вобласці». Калі б не пантэон скандынаваў, што быў да Ватана надзвычай гасцінным, пра яго было б мала вядома. Гэтак казаў Хельм[35].

За Хельмам паўтаралі шматлікія этнолагі, якія навучыліся ў ангельскага пазітывіста Тэйлара модным у Ангельшчыне ідэям «эвалюцыі формаў свядомасці», у тым ліку і рэлігійных. Мінаючы розныя стадыі, – вучыў Тэйлар, – рэлігія пачынаецца з анімізму (то-бок ідэі ўсеагульнай адухоўленасці) і прыходзіць да «развітага монатэізму», то-бок да веры ў адзінага Бога. Апасродкаваных звёнаў тут было шмат, але яны нас пакуль не цікавяць. Важна тое, што для Тэйлара і яго эпігонаў у Нямеччыне пачатковым здавалася ўшанаванне дэманаў, а даўнія германцы ўяўляліся гэткімі ж дзікунамі, як народы Аўстраліі і Акеаніі[36]. Праз гэта шмат якія паганскія помнікі альбо зусім прыпісваліся хрысціянам (ці могуць дзікуны зрабіць нешта падобнае?), альбо, калі язычніцкае паходжанне было надта відавочным, гэтыя знаходкі прыпісваліся рымлянам, якія здаваліся народам больш памяркоўным і прыстойным.

Гэтая аблуда была тады паўсюднай. Яе дапусціў нават такі вялікі шанавальнік антычнасці, як прафесар класічнай філалогіі з Гейдэльбергу Фрыдрых Кройцэр, аўтар манументальнага чатырохтомніка «Сімволіка і міфалогія даўніх народаў, асабліва

Курганнае пахаванне ранняга бронзавага веку каля Роскільдзе, Данія

грэкаў»[37]. Чаму грэкаў? Акурат таму што яны ёсць заканадаўцамі ўсёй еўрапейскай культуры, аснова парадку і прагрэсу... Менавіта таму, калі на Верхнім Рэйне ў самым пачатку 1830-ых гг. пачалі капаць курганы і выцягваць адтуль тыпова германскія дзіды, фібулы і гаршчкі, дзівосныя сваёй прыгажосцю і даўніной святыя рэчы, Кройцэр абвесціў, што да германцаў яны ніякага дачынення не маюць...

На шчасце, тут жа знайшоўся адзін бадэнскі пастар, Карл Вільгельмі, які разбіраўся ў археалогіі і які распачаў з Кройцэрам гарачую спрэчку на тэму атрыбуцыі новых знаходак. Гэтак сфармаваліся дзве партыі, прадстаўнікі кожнай з якіх абразліва называлі апанентаў «ромлінгамі» і «тэўтонаманамі». Першыя былі прыхільнікамі «класічнай даўніны», іншыя – так званай «некласічнай»[38]... Хто меў больш рацыі – сказаць цяжка, пагатоў унёсак філолагаў-класікаў у новanароджаную навуку пра германцаў і нардычную міфалогію быў сапраўды каласальным. Досыць згадаць першы зарыфмаваны пераклад Эды Этмюлера (1837), трохтомавую «Нямецкую міфалогію» Якаба Грыма[39] або «Гісторыю нардычнага паганства» (1822) гейдэльбергскага рэлігіязнаўцы Франца Ёзэфа Манэ[40] – кнігу, што змяшчала не толькі падрабязны выклад тэкстаў Эды, але таксама і цалкам арыгінальную аўтарскую тэорыю[41].

ПЛАНЕТАРНАЕ ВУЧЭННЕ ПРА БАГОЎ

Паводле Манэ, увесь германскі светагляд – гэта «планетарнае вучэнне пра Багоў». Кожнае з Боствау адлюстроўвае пэўную функцыю планетарнага свету, што знаходзіць строгую адпаведнасць у «мікракосме» чалавечага жыцця: Фрэя – у выглядзе Нараджэння, Н'ёрд – у выглядзе Кармлення, Тор – у выглядзе Сілы, Фрэйр – у выглядзе Кахання і г.д. Валадар Асгарду Одзін аказваецца ў Манэ апекуном Зародку, або, *«што ў тэўтонскай веры заўсёды значыць тое сама»*, – Смерці, тады як Бальдр – вобразам уваскрослай Душы... На гэтай сістэме атаясамленняў (не надта адвольных, але і не досыць абгрунтаваных) будаваў Манэ сваё тлумачэнне песень Эды[42].

Кройцэр, Манэ ды іншыя філолагі-класікі нямецкага рамантызму ўтваралі гэтак званую «сімвалічную школу» – кожны міф быў для іх сімвалам якога-небудзь панятка, а нардычны пантэон паўставаў такой сабе дэкарацыяй уяўнага спектаклю. Але ўжо ў сярэдзіне XIX ст. з'яўляецца іншая школа. Яе прадстаўнікі называлі гэтую школу «прыродна-міфалагічнай» і ў яе асадах зводзілі ўсю міфалагічную рэальнасць да водгулля рэальных касмічных падзей. У адным выпадку (Макс Мюлер) гэта былі падзеі жыцця Сонца, і цэнтральная роля адводзілася салярным міфам, у іншым выпадку («Месяцовы Бог» Эрыха Цэрэна) – міфам пра Месяц і ягоныя чатыры фазы, у трэцім, але далёка не апошнім выпадку (Вільгельм Шварц і Адальберт Кун) галоўнымі аказваліся перажыванні непагоды... Sonnenreligion, Mondreligion, Gewitter... Усё гэта былі розныя версіі той самай «Naturmythologie», што прыводзіла вытокі любой рэлігійнай традыцыі да прымхлівых страхаў і астранамічных назіранняў...

ПАХОДЖАННЕ АГНЮ І «ВЫШЭЙШАЯ МІФАЛОГІЯ»

Тэорыя «непагоды» тут найбольш паказальная. З'явілася яна гэтак. Разам са сваім шваграм Адальбертам Кунам Вільгельм

Шварц (1812 – 1881) у 1840-ыя гг. вандраваў па поўначы Нямеччыны, збіраючы і апрацоўваючы народныя легенды і паданні. Спачатку Шварцаў моцна дзівіла адно тое, што ўсцяж яны сутыкаліся з прыкладна тымі самымі расповедамі пра кобальдаў, мудрых дзеваў, блудныя агеньчыкі, пра дзікага паляўнічага, асілкаў, гномаў і г. д. Але потым два фалькларысты сталі «выцягваць» з матэрыялу агульную структуру, і ў выніку перад імі паўстала досыць шчыльная група міфалагічных элементаў, сярод якіх выразна вылучалася тое, што Шварц назваў «ніжэйшай міфалогіяй» і тое, што ён жа вызначыў як «міфалогію вышэйшую»...

У адрозненне ад аўтараў сімвалічнага кірунку, Шварц быў чыстым этнографам, і якія-кольвек этымалагічныя тлумачэнні ў яго кнігах адсутнічалі. Але затое Кун у гэтым плане знайшоў нямала зусім выразных паралеляў (Саранью – Эрыніі, Гандхарвы – Кітаўрусы, Мінас – Манус – Ману і г. д.), што дазваляла казаць пра адзінства індаеўрапейскай традыцыі, пра адзіную міфапаэтычную свядомасць і адзіную паганскую веру самых розных арыйскіх народаў. У «Паходжанні Агню і Боскага Напою (дакладзе з параўнаўчай міфалогіі індагерманцаў)» Кун разгледзеў міф пра Амрыту, напой несмяротнасці, і розныя легенды пра Нябесны Агонь, параўноўваючы абрады, міфы і этымалогіі.

Гэты тэхнічны бок быў для Куна чымсьці накшталт прылады па рэканструкцыі Залатога Веку – рэальнага гістарычнага перыяду, названага ў навуцы «эпохай індаеўрапейскага адзінства». Тады не было ані элінаў, ані германцаў, ані славянаў, ані індыйцаў – але ўсе ва ўсім выяўлялі сябе як арыі, былі арыямі ў найчысцейшым сэнсе гэтага слова. Але затым гэтае адзінства трагічна распалася. *«Ці паходзіць гэтае адпадзенне іранцаў, славянаў і германцаў ад іншых плямёнаў [...] з рэлігійнага разлому, які рана адбыўся, і ці доўга пасля гэтага разлому славяне і германцы былі ў адзінстве з іранцамі ды ўсімі астатнімі – гэта не ёсць прадметам нашага даследавання. Нам досыць толькі давесці, што ўсе індагерманцы, падрабязным выкладам міфаў якіх мы валодаем, мелі для азначэння Боства адзін супольны панятак»*[43]. Паводле рэканструкцыі Куна, гэтае паняцце (індыйскае Дэва, элінскае Тэос, германскае Цюр, лацінскае Дэўс і г. д.) ужывалася пераважна ў множным ліку. Адсюль вынікае, што яно азначала не Адзінае Боства, а многіх Багоў, або, як казаў Кун, «Боскіх Істотаў».

У гэтым выявілася прынцыповае разыходжанне з традыцыяй «сімвалістаў», што былі ў пераважнай сваёй бальшыні (Шэлінг, Кройцэр ды інш.) перакананымі прыхільнікамі ідэі пачатковага монатэізму. Кун разрываў з гэтай школай, бо абапіраўся на запісаны ў выездах эмпірычны (фальклорны) матэрыял ды імкнуўся знайсці ў ім лагічную структуру, вылучаючы сюжэтныя блокі, якія часта паўтараюцца.

Затым заставалася адно «перакласці» гэтыя блокі старажытных паданняў на мову прыроды, што атачала сялянаў Паўночнай Нямеччыны і якая, бясспрэчна, знайшла пэўнае адлюстраванне ў міфах. Зыходная перадумова Шварца заключалася ў тым, што прырода і яе сезонныя змены ёсць адзінай важнай крыніцай любога міфу; кожны міф – гэта нібы адбітак умоваў надвор'я, а ўсе апісаныя ў міфах «нябесныя» падзеі ёсць «рэфлексам прыроды і зямных дачыненняў», што праз нястачу навуковых ведаў зазналі паспешную міфалагізацыю...

Агучанае слова «рэфлекс» (у сэнсе «адбітку», «злепку») тут асабліва паказальнае. Міф не быў важны для Шварца як такі – ён уяўляў цікавасць адно як спроба асэнсаваць прыроду – дакладна так сама, як для прыхільнікаў «тэорыі рэфлексаў» у псіхалогіі не было розніцы паміж «душой» і «сукупнасцю рэакцый на вонкавы свет»... У «Паходжанні міфалогіі, выкладзеным на прыкладзе грэцкіх і нямецкіх паданняў» Фрыдрых Шварц прачытваў даўнія паданні пра волатаў і карлікаў, пра Багоў, герояў і дзівосныя падзеі з мэтаю знайсці ў іх адказы на «рэальныя падзеі», якімі аказваліся як заўжды змены надвор'я. Гэтая метэаралагічная гіпотэза ў кнігах Шварца проста пераважала: чароўная шчука, што плыве па рацэ, ператваралася ў Шварца ў маланку, волаты – у вялікія аблокі, карузлікі – у маленькія, драпежны ваўкалак (воўк Фенрыр) іх з'ядае, але тыя ж самыя аблокі сімвалічна – гэта пояс, які адзене зграя дзеваў-лебедзяў або нябесная Афрадыта-Фрэя, яны ж таксама – каровы, што пасвяцца статкам перад уваходам у пячору Цыклопа, і г. д. і да т. п. Асабліва паказальны выраз пра тое, што *«на небе расквітнела таксама і амела, дзеля якой Бальдр загінуў у змаганні з непагодаю»*[44]...

Падобныя планетарныя абагульненні, добрасумленна ўзноўленыя ў «Поэтических воззрениях...» А. М. Афанасьева, выклікалі, тым не менш, самыя сур'ёзныя дыскусіі. У часе сваіх вандровак па Нямеччыне Кун са Шварцам зразумелі вельмі важную рэч, а менавіта, што любая, хай нават самая фрагментарная абрадавая акалічнасць з жыцця германцаў, самы малазначны, здавалася б, куплет з калыханкі або маленькі крыжык на драўлянай бэльцы – усё гэта можа значыць нашмат больш, чым думаюць чытачы часопісаў па філалогіі. Куну і Шварцу прыйшло да галавы, што, вандруючы па Нямеччыне і камунікуючы з простым людам, яны паглыбіліся ў свет, агулам не надта аддалены ад часоў складання Рыгведы і Эды – і гэта было вялікім дасягненнем. Але, як заўжды, адразу ж знайшліся сварлівыя крытыкі, якія заявілі, што не толькі сучасная ім народная традыцыя (куды там!) не адлюстроўвае рэалій індаеўрапейцаў, але нават і сама Эда іх адлюстроўваць не можа, бо напісаная нашмат пазней, пад уплывам хрысціянства, Элады і нават юдаізму[45]...

«Традыцыя мае ціхую, але агромністую ўладу»,[46] – пярэчыў у такіх выпадках Шварц.

ВЯРТАННЕ ДА ВІГІНАЙ

«Крыніцай германскай, роўна як і ўсялякай іншай, міфалогіі, ёсць толькі і выключна народная традыцыя, што зыходзіць да нас з найвышэйшых вяршыняў жыцця чалавецтва», – пацвярджаў падазрэнні Шварца ягоны малодшы сучаснік Вільгельм Манхардт[47]. Гэты зыходны пункт, «найвышэйшую вяршыню» і крыніцу ўсіх наступных рэлігійных і міфалагічных сістэм Манхард азначае як «індагерманскую прагісторыю». Гэта – эпоха адзінай індагерманскай супольнасці, эпоха адзінай *Індагерманскай Прарэлігіі*. Калі ў Гвіда фон Ліста, Германа Вірта, Фрыдрыха Кройцэра ды іншых аўтараў гэтая Прарэлігія была монатэізмам, а ў этнолагаў Куна і Шварца – абавязкова політэізмам, то ў Манхардта мы сустракаем на гэтую тэму абачлівае маўчанне, а не звязаную і лагічную канцэпцыю. Ён толькі зазначае, што ў гісторыі індагерманскага (а заадно, вядома, і славянскага, і грэцка-рымскага і г. д.) народу быў перыяд абсалютнай згоды і ўзаемнага паразумення, калі ўсе вызнавалі адзіную Прарэлігію. І хаця Манхардт не называе яе проста «Вігінай», нішто не замінае

нам супаставіць ягоную схему рэлігійнага працэсу ў язычніцтве са схемай Гвіда фон Ліста і вызначыць зыходную фазу менавіта гэтым паняткам.

Затым паводле ягонай схемы адбываецца разлом, утварэнне міфалогіі і слыннага *«германскага паганства»*. Гэта акурат тое, што ў сістэме фон Ліста называецца «ватанізмам» – з'ява спрэчная і неаднaзначная. Нават з прыходам і ўсталяваннем хрысціянства гэтую паганскую эпоху цяжка лічыць завершанай. Арманізм з ватанізмам і хрысціянствам існуюць побач, але, нават не зважаючы на гэта, Манхардт таямніча сцвярджае, што вера ў немцаў засталася той самай, якой была тры тысячы гадоў таму. Зрэшты, падобныя думкі мы ўжо сустракалі ў Шварца («Народная вера і даўняе паганства», Берлін, 1850) – праўда, у іншым, больш эвалюцыянісцкім кантэксце, без звароту да фактару «Вігінай».

Усё, вядома, ужо не так. У народных абрадах і забабонах XIX ст. розныя рудыменты старажытнай веры дажывалі свой век на правах, як сказалі б геолагі, «петрэфактаў», то-бок акамянеласцяў арганічнага паходжання. Дзеля таго, каб яны «зайгралі» ды ажылі, спачатку іх трэба было ачысціць ад налёту кніжнай веды (перадатным звяном у трансляцыі міфаў нярэдка аказваліся людзі кніжныя), а затым – супаставіць з рэальнасцю ранейшага (германска-паганскага або нават індагерманска-прарэлігійнага) перыяду. Тут за справу браліся ведычныя рышы і нардычныя скальды – найчысцейшыя выразнікі арманічнай традыцыі...

Мабыць, для многіх сучасных чытачоў у часе працы з аграмаднай, па-нямецку грунтоўнай манаграфіяй Манхардта «Германскія міфы», а таксама з падобнымі да яе даследаваннямі Якаба Грыма, Хелены Гербэр[48] і Бэнджаміна Торпа выкладзеная вышэй тэорыя Прарэлігіі стане менавіта тым адсутным тэарэтычным звяном, якое ў плойме фактаў і найдрабнейшых дэталяў заўжды кудысьці знікае. Бог ведае. Для нас жа ў гэтай працы было асабліва важна паказаць усё багацце рэлігіязнаўчых пабудоваў на тэму германскага міфу, не забываючы пра міфічнасць любой навуковай гіпотэзы, калі кожная гіпотэза робіць свой уклад у міфічнасць навукі як такой, асабліва навукі пра міфы, гэтак званай «міфаграфіі»[49]. ✸

---

[1] Тацит К. О происхождении германцев и местоположении Германии // Тацит К. Сочинения в 2-х томах. Т. I. Анналы. Малые произведения. Ленинград, 1969.
[2] Sombart W. Deutscher Sozialismus. Berlin, 1934. S. 160.
[3] Wirth H. Was heißt deutsch? Ein urgeistesgeschihtlicher Rückblick zur Selbstbesinnung und Selbstbestimmung. Jena, 1939. S. 21.
[4] Wirth H. Europäische Urreligion und die Externsteine. Wien, 1980. S. 18 ff; Wirth H. Was heißt deutsch? S. 21.
[5] Wirth H. Was heißt deutsch? S. 20.
[6] Ад ням. *Jahrgang* 'гадавы шлях' паходзіць, магчыма, паўночнаруская назва свастыкі – *ярга*.
[7] Wirth H. Europäische Urreligion und die Externsteine. S. 34.
[8] Lother H. Neugermanische Religion und Christentum. Gütersloh, 1934. S. 22. Höfler O. Das Germanische Kontinuitätsproblem. Hamburg, 1937; Равенскрофт Т. Копьё Судьбы. Санкт-Петербург, 2006.
[9] Spanuth G. Die altgermanische Religion und das Christentum. Mit 14 Abb. Göttingen, 1934. S. 23 ff.
[10] Дюмезиль Ж. Верховные Боги индоевропейцев. Москва, 1986. С. 138.
[11] Момант, добра абгрунтаваны Андрэасам Хойслерам: Heusler A. Die Herrenethik in der isländischen Saga, und Altgermanische Sittenlehre. // Germanentum. Berlin, 1921.
[12] Гюнтер Г. Религиозность нордического типа. (5-е изд., 1943) // Гюнтер Г. Избранные работы по расологии. Москва, 2002. С. 272; Гюнтер Ганс Ф. К. Индоевропейская религиозность. Тамбов, 2006. С. 38.
[13] Wanderfels H. Wilhelm Schmidt (1868 – 1954). // Klassiker der Religionswissenschaft von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München, 1997. SchmidtW. Der Ursprung der Gottesidee. 12 Bde, 1912-55; Элиаде М. Ностальгия по истокам. Москва, 2006. С. 45-53.
[14] List von G. Der Übergang vom Wuotanismus zum Christentum. Leipzig und Zürich, 1911. S. 12-13.
[15] Bätke W. Das Heilige im Germanischem. Tübingen, 1942. S. 89. Ганина Н. Готская языческая лексика. Москва, 2001. С. 64-80.
[16] Мифологема женшины-судьбы у древних кельтов и германцев. Москва, 2005.
[17] Жарникова С. Архаические корни традиционной культуры Русского Севера. Вологда, 2003. С. 21-48.
[18] У фон Ліста сустракаецца адрозненне паміж дзвюма рознымі «Вігінай», а менавіта «Даўняй Вігінай», у якасці Прарэлігіі, і проста «Вігінай», у сэнсе звычайнага чарадзейства. Першая існавала задоўга да рэлігіі Ватана, другая ж узнікла з ватанізму як яго магічны працяг. Першая, перадватанічная Вігінай ёсць Рэлігіяй да і пасля той эзатэрыкі і экзатэрыкі, другая ж — гэта звыродніцкі «фінскі» шаманізм, чыста экзатэрычная чарадзейная сістэма, набор дзейсных практык і заклёнаў. (List von G. Das Geheimnis der Runen. 5. Aufl., Wien, 1938. S. 53). Панятак «Віка», што ўзыходзіць да таго самага кораня, суадносіцца менавіта з апошнім значэннем «Вігінай».
[19] Schwartz W. Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum. Berlin, 1849; Schwartz W. Indogermanischer Volksglaube. Berlin, 1885.
[20] List von G. Die Religion der Ario-Germanen in ihrer Esoterik und Exoterik. Leipzig und Zürich, 1910. S. 15.
[21] Пра гэтыя тры стадыі дэградацыі даўняй Вігінай фон Ліст кажа, здаецца, толькі ў адной сваёй кнізе: List Guido von. Die Religion der Ario-Germanen in ihrer Esoterik und Exoterik. Leipzig und Zürich. 1910. S. 7-10.
[22] Вирт Г. Ф. Хроника Ура Линда. Древнейшая история Европы. / Пер. с нем. Кондратьев А. Москва, 2007. С. 326, 367, 389, 515.
[23] Гюнтер Г. Ф. К. Избранные работы по расологии. Изд. 2-е. Москва, 2005. С. 96.
[24] List von G. Die Armanenschaft der Ario-Germanen. Leipzig, o. J. S. 4.
[25] Выклад ягонай канцэпцыі змешчаны ў рабоце: Vries de J. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. I. Berlin – Leipzig, 1935. S. 73 ff.
[26] Schröder F. R. Germanentum und Hellenismus. Heidelberg, 1924.
[27] Döllinger F. Baldur und Bibel. Weltbewegende neue Enthüllungen über die Bibel. Germanische Kultur im Biblischen Kanaan und Germanischem Christentum vor Christus, kürzere Volksausgabe. Nürnberg, 1920.
[28] Викернес В. Речи Варга (Vargsmal). Б.м., 2002. С. 175-176.
[29] Achterberg H. Interpretatio christiana. Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf deutschem Boden. Leipzig, 1930.
[30] На гэтае ж супадзенне ўказваў Якаб Грым (Bd. I. S. 457) і доктар Фонбун (Vonbun F.J. Beiträge zur deutschen Mythologie. Chur, 1862. S. 18).
[31] Neményi von G. N. Ein heidnischer Gott // www.domhain.de/ggg/artikel/index.php.
[32] У народным праваслаўі, дзе Мікола нярэдка выступаў у якасці чацвертай Іпастасі Св. Тройцы, ён з'яўляўся субстытутам Вялеса, звязанага з зямнымі водамі. Гл. падрабязней: Успенский Б. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). Москва, 1982. С. 7, 80-84.
[33] Jung E. Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit. Urkunden und Betrachtungen zur deutschen Glaubensgeschichte, Rechtsgeschichte, Kunstgeschichte und allgemeinen Geistesgeschichte. 2. Aufl., München-Berlin, 1939. S. 17.
[34] Ibid. S. 28.
[35] Helm K. Altgermanische Religionsgeschichte. Heldelberg, 1913.
[36] Герман Віле прыводзіць паказальную характарыстыку германца з «Найдаўнейшай гісторыі немцаў» (1806) Ё. Х. Адэлунга: *«Германец – гэта драпежная жывёла, якая спіць, калі не палюе і не жарэць»* (Wille H. Germanische Gotteshäuser. Leipzig, 1933. S. 17).
[37] Creuzer F. Symbolik und Mythologie der alten Völker. Leipzig, 1810.
[38] Нешта падобнае можна назіраць і сёння ў беларускай навуцы адносна пытанняў удзелу балтаў у этнагенезе беларусаў. Навуковая супольнасць,

што займаецца гэтымі праблемамі, выразна падзяляецца на «славянаманаў» і «балтафілаў» (заўв. рэд.).

[39] На рускую мову дагэтуль перакладзены толькі жалю варты ўрывак з прадмовы: Гримм Я. Немецкая мифология // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв. Москва, 1987. С. 54-71.

[40] Mone F. J. Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa. Leipzig und Darmstadt, 1822.

[41] У сваіх успамінах Рыхард Вагнер распавядае пра пачатковы перыяд свайго знаёмства з нардычнай міфалогіяй: *«Асабліва захапілі мяне надзвычай багатыя «Даследаванні» Манэ, хаця строгія спецыялісты з пэўнай падазронасцю ставяцца да смелых высноваў іх аўтара»*. (Вагнер Р. Моя жизнь: В 2 т. Т. II. Москва, 2003. С. 10).

[42] Пераказ яго поглядаў прыводзіцца паводле: Bätke W. Die Götterlieder der Edda und ihre Deutungen // Bätke W. Kleine Schriften. Geschichte, Recht und Religion in germanischem Schrifttum. Weimar, 1973. S. 195-205.

[43] Kuhn A. Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen. Berlin, 1859. S. 3-4.

[44] Schwartz F. L. W. Ursprung der Mythologie. Berlin, 1860. S. VIII.

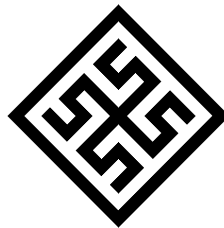
[45] Rühs F. Versuch einer Geschichte der Religion, Staatsverfassung und Kultur der alten Scandinavier. Göttingen, Röwer, 1801.

[46] Schwartz F. L. W. Ursprung der Mythologie. S. 25.

[47] Mannhardt W. Germanische Mythen, Forschungen. Berlin, 1858. S. V.

[48] Гербер Х. Мифы Северной Европы. Москва, 2006.

[49] Vries Jan de. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. I. Berlin, Leipzig, 1935. S. 37.



OSKOREI
ПАКРЫЁМЫЯ ВЫТОКІ BLACK METAL

ГЕРХАРД
ПЕТАК

I

У дзяцінстве, што мінула ў азёрным краі Верхняй Аўстрыі, я быў зачараваны Перхтамі (*Perchten*), якія, быццам здані, блукалі цёмнымі зімовымі начамі па вёсках ды мястэчках. Перхты былі добрымі, прыгожымі, у яскравых рознакаляровых строях з зіхоткімі аздобамі, але былі і ш'яхперхты (*Schiachperchten*) – жудасныя прывіды з таго свету, з грубымі формамі, у масках з дрэва або кары, абгорнутыя поўсцю, мохам або лішайнікам, адным словам, дэманы, у якіх пераапраналіся ў свята мясцовыя жыхары. Дык вось, ш'яхперхты чамусьці вабілі мяне больш за ўсё. Яны мелі адмысловую вусціўную аўру. Яшчэ колькі стагоддзяў (а ў некаторых аддаленых кутках – і дзесяцігоддзяў) таму гэтыя пераадзетыя постаці, якія сёння выконваюць адно ролю прымітыўнага шоў, кічу, забаўкі для замежнікаў, былі шчырай абрадавай практыкай, якая захавалася з дахрысціянскіх часоў. Відовішча было нагэтульки жахлівым, што не толькі дзеці адчувалі страх, бачачы гэтых дэманічных істот са звярынымі маскамі, але і сталыя людзі. У карнавале Перхтаў паганская даўніна «цёмных вякоў», язычніцкая культура пярэваратняў магла б у нязменным выглядзе захавацца і да нашых дзён. Дарослыя, як правіла, ведалі, хто хаваўся за маскаю, але нават пасля таго, як яны пазнавалі ў пачвары суседскага хлапчука, у іх заставалася цьмянае адчуванне, што пад адзеннем здані знаходзіцца зусім іншы чалавек.

«Кожны, хто адважыцца апрануць гэты небяспечны строй, сам рызыкуе трапіць пад уплыў цёмных, невядомых сілаў. Змрочныя д'ябальскія сілы абуджаюцца ў ім, ён сам пераўтвараецца ў чорта... Пераадзетыя ў гэтую ноч становяцца апантанымі, яны ёсць увасабленнем чартаўшчыны»[1].

Ва ўсіх шаманскіх культурах ёсць танцы, якія сімвалізуюць жывёлу. Шаман адзяваецца ў скуру, аздабляе сябе зубамі, ікламі, пёрамі або размалёўвае цела і твар дзеля таго, каб абудзіць у сабе якасці пэўнага звера. Кожны рытуал часта можа мець пэўную дынаміку, а простае капіяванне паводзінаў жывёліны ў пэўны момант здзяйсняе метамарфозу ў самім танцоры. У гэтай псіхалагічнай драме міфалогія пераплятаецца з глыбіннай псіхалогіяй. У свядомасці шамана ды ў свядомасці асяроддзя ягоны дух злучаецца з духам істоты, якую ён увасабляе. Ажыўленае ўяўленне ператваралася ў містычнае атаясамленне. Маска не толькі змяняла вонкавы выгляд, яна ўплывала на паводзіны і ўспрыманне. Яна змыкала будзённую свядомасць на гадзіны, дні і нават тыдні: дзікасць з'яўлялася ў абліччы... Сімвалічная магія дзейнічала на чалавека, сціраючы мяжу паміж акторам і істотай, якую ён увасабляў. Гэткая метамарфоза грала таксама паважную ролю сярод берсеркераў і пярэваратняў – яна адбывалася часткова наўмысна, а часткова і ненаўмысна, калі чальцы такіх сябрынаў надзявалі ваўчыную скуру або пояс, зроблены з ваўчынай поўсці, або пілі таксама адмысловыя напоі, якія, імаверна, аказвалі наркатычнае ўздзеянне. У 1691 г. на тэрыторыі цяперашняй Латвіі адбыўся судовы працэс, у часе якога стары селянін на імя *Thies* падрабязна расказваў пра звычаі сябрыны пярэваратняў, чальцом якой ён быў, пра тое, як, апранаючы ваўчыныя скуры, яны ператвараліся ў ваўкоў, набываючы пры гэтым неверагодную сілу, пра тое, як яны палявалі на сапраўдных або ўяўных ворагаў, як яны рвалі на кавалкі жывёлу або ратаваліся ад сабакаў. Гэты чалавек у свае восемдзесят гадоў усё яшчэ быў ваўкалакам і меўся перадаць перад смерцю сваю сілу маладзейшаму пераемніку. Яго самога высвяціў у ваўкалакі такі самы стары селянін, які перадаў яму сваю ваўчыную скуру. З гэтага моманту ў пэўны час году, асабліва на зімовае сонцастаянне, ён павінен быў станавіцца ваўком, – са сваёй волі ці не. Выбару ў яго не было, і ён мусіў, воляй-няволяй, выкарыстоўваць сваю сілу. Нават калі б ён вырашыў з ёй змагацца, гэта не мела б ніякага значэння.

«У даўнія часы жылі на свеце мальцы, якія ў асаблівы дзень, апрануўшы чароўную скуру, ператвараліся ў ваўкалакаў. У звычайным жыцці былі яны гэткімі ж, як усе, а можа нават і лепшымі: былі добрымі і прыязнымі ды нікому ніколі не рабілі шкоды. Але калі прымалі яны ваўчынае аблічча, трэба было іх сцерагчыся. Многія з тых няшчасных хацелі пазбавіцца ад праклятых скураў, але...»[2]

У аздабленні выкарыстаныя графічныя працы Арлена Кашкурэвіча

II

Згадкі пра дзікае паляванне, прывідную зграю змрочных ды ваяўнічых постацяў з'яўляюцца ў многіх легендах. На сваіх конях яны імчацца ўначы па лясах, на чале з Одзінам, аднавокім правадыром памерлых, або таксама часам з жанчынай-вершніцай, якія ў хрысціянскія часы трансфармаваліся ў арханёла Міхаіла ды ягонае войска. Чорныя вершнікі, што імчаліся ў навальніцу, былі душамі палеглых ваяроў, якія вярталіся на бацькаўшчыну ў пэўны час – найчасцей на зімовае сонцастаянне, калі цягам дванаццаці начэй *Raunnächte* на зямлю прыходзяць здані, а таксама ў часе карнавалу *Fasching*. Аўстрыйскі фалькларыст Ота Хёфлер (Otto Höfler) у сваіх кнігах «Kultische Geheimbünde der Germanen» і «Verwandlungskulte» («Таемныя абрадавыя сябрыны германцаў» і «Культы пераўвасаблення») давёў, што дзікае паляванне было зусім не міфалагічнай інтэрпрэтацыяй бураў, навальніц або птушыных зграяў, як меркавалі многія даследчыкі, але было адзінствам міфалогіі і фальклору, міфу і рэальнасці, а таксама важным элементам культуры нардычных містэрый. У гэтых легендах ён бачыў згадкі пра першабытныя, часам дзікія звычаі культавых сябрынаў, у якіх бралі ўдзел маладыя, звычайна нежанатыя людзі на святы ды ігрышчы. Яны былі пасвечаныя ў нейкія звязы, і тое, чаму яны навучаліся, павінна было заставацца таямніцай – гэта надзвычайна падобна на таемныя міжземнаморскія культы. Хёфлер таксама адзначаў пэўнае падабенства гэтых культаў ператварэння ў жывёлу і дэманаў з культам Мітры, дзе пасвечаныя розных узроўняў насілі маскі крумкачоў ды львоў. Такім чынам юнакі ўвасаблялі душы сваіх продкаў. О. Хёфлер падкрэсліваў, што ў германскім *Weltanschauung*, як і ў многіх іншых дахрысціянскіх культурах, не існавала дакладных межаў між гэтым і замагільным светам – межы былі досыць празрыстыя. Абрады гэтых культаў нярэдка былі вельмі жорсткімі. Ужываючы наркатычныя сродкі, альбо і без іх, удзельнікі дасягалі *furor teutonicus* (тэўтонскай утрапёнасці), якую Хёфлер называў «свядомым тэрарыстычным экстазам», ажно да розных крайнасцяў: *«Гэты тып рэлігійнага "пашырэння рэальнасці" зусім не азначаў сабой оргію або задавальненне, але [...] быў хутчэй своеасаблівым доўгам перад памерлымі. [...] У гэткім экстазе знікалі межы індывідуальнай свядомасці, але не межы парадку: чалавек меўся дасягнуць надасабовай лучнасці з памерлымі»*[3]. *«У жыцці архаічных германскіх грамадаў берсеркеры ўвасаблялі няўрымслівую жарсць, магуту і моц, што важна для раўнавагі ў грамадстве не менш, чым кансерватыўная функцыя, якую выконвалі больш сталыя сукрэвічы або старыя»*[4].

Цікавыя дэталі пра дзікае паляванне можна знайсці ў дысертацыйнай рабоце Крыстыны Ёханэсэн (Christine Johannessen), прысвечанай традыцыйным звычаям нарвежскай моладзі («Norwegisches Burschenbrauchtum»). У Нарвегіі дзікае паляванне называлася *Oskorei*, *Oskoreien*, *Oskoreidi*. Гэтае слова, больш не ўжыванае ў сучаснай Скандынавіі, азначала «жудаснае скаканне», «пярунападобнае скаканне» або «скаканне Асгарду». Усе гэтыя сэнсы адлюстроўвалі адно паняцце. Апрача таго, у Нарвегіі да пачатку XX ст. (sic!) сярод моладзі існавалі культавыя сябрыны, чальцы якіх насілі маскі і скуры: *«Няўрымслівае скаканне, што, як правіла, сканчалася пагромамі ды разбурэннямі, было натуральнай з'яваю для гэтых людзей. Але ў той жа час заўсёды існаваў пэўны парадак, пэўны закон і, вядома, традыцыя. Таму гэта немагчыма патлумачыць з псіхалагічнага гледзішча адно нястрыманым норавам маладзёнаў»*[5].

Звычайна ў такім абліччы яны з'яўляліся ў дні зімовага сонцастаяння: насілі маскі на тварах, пераапраналіся і, каб застацца непазнанымі, бралі сабе прыдуманыя імёны. Часам яны хадзілі пешшу, але часцей ездзілі на конях. Іхняй задачай было пакаранне таго, хто парушаў вясковыя звычаі. Помсцілі, а дакладней шкодзілі яны, як толькі маглі: хавалі або знішчалі прылады, забівалі дзверы і затыкалі дымаходы, замыкалі казла на кухні. Іхняй адмысловай мэтаю было гаспадарскае піва – піўныя бочкі альбо бясследна знікалі, альбо замест ячменнага напою іх напаўнялі вадою ці конскай мачою, або туды мачыліся самі «мсціўцы». Яшчэ часцей выкрадалі коней – на ноч яны станавіліся ўласнасцю *Oskorei*. Ранкам сяляне знаходзілі сваю жывёлу цалкам знясіленай, або, яшчэ горш, прыходзілася яе доўга шукаць, бо апакаліптычныя вершнікі маглі кінуць іх дзе заманецца. Шведскі даследчык Хільдынг Сэландэр (Hilding Celander) апісвае ў часе паўночных калядаў (Nordisk Jul) свята св. Штэфана (26 снежня) у шведскай вёсцы Блекінге (Blekinge). Гэты святы, з усяго відаць, пераняў некаторыя ўжо знаёмыя нам рысы Одзіна і Oskorei: *«...Мы імчаліся па палях ды лугах, не разбіраючы шляху і ні на што не зважаючы. Некаторыя з нас, скачучы, станавіліся каленямі на конскую спіну ды крычалі, нібы вар'яты, самыя спрытныя станавіліся на каня ў поўны рост, але ніхто не падаў... Гэтак мы імчаліся, і гэта было небяспечнае скаканне для людзей і для жывёлы. [...] Мы пялі песні, але ніводная з іх не была прысвечана Штэфану, хаця ўсё дзеянне і называлася скаканнем Штэфана. [...] сяляне выходзілі з двароў, частавалі нас хмелем ды гэтак віталі. Увесь час мы не злазілі з коней. [...] Калі было магчыма, адзін з нас заязджаў проста на кані ў хату ды выпіваў прыгатаваны гаспадарамі мёд. [...] Мы пілі шнапс на конях, а затым імчаліся да наступнага хутара, дзе адбывалася тое ж самае. У рэшце рэшт мы, натуральна, добра напіваліся. Калі вярталіся, нашы коні часта былі ўпараныя. Здаралася шмат няшчасных выпадкаў, і коням таксама была шкода»*[6].

Апрача пакарання, дзікія звычаі *Oskorei* мелі таксама іншае значэнне. Калі дэманы атрымлівалі ў хаце ежу і напоі, яны прыносілі гасціннным гаспадарам дабрабыт. Часам сяляне нават пакідалі сваіх коней у загонах са збруяй і сёдламі – лічылася, што рытуальны начны крадзеж жывёлы спрыяў урадлівасці зямлі. У спадзяванні атрымаць багаты ўраджай, селянін разглядаў страты, звязаныя з *Oskorei*, як частку своеасаблівай дамовы з сіламі прыроды. Падобныя ўяўленні існавалі ў Альпах, дзе сяляне ўзнагароджвалі ежай і він ом шэсце пераапранутых Перхтаў, альбо калі ім дазвалялі гаспадарыць у каморках. Латышскі ваўкалак *Thies* распавядаў пра культавае значэнне скрадзенай імі ежы, напояў, забітай жывёлы як ахвяравання, якое, хочаш не хочаш, трэба прынесці дзеля ўрадлівасці.

Але паступова многія сяляне адмаўляліся трываць гвалт *Oskorei*. Рытуальны характар крадзяжоў і свавольстваў пачаў забывацца, ператвараючыся ў забабоны. Сімпатыі насельніцтва зніклі – цяпер пераапранутых юнакоў больш не ўспрымалі як увасабленне духаў памерлых або духаў урадлівасці і дабрабыту, а хутчэй як злодзеяў ды бунтаўнікоў.

«Гэтая зграя (Oskorei) звычайна імчыцца ў паветры, на чале яе – вершніца, часам нават паўжанчына-паўкабыла. [...] Натоўп

урываецца ў дамы, забіраецца ў склепы, яны крадуць адтуль піва, забіраюць з загароды коней, якіх заганяюць да паўсмерці, яны могуць скрасці і людзей, якіх пазней знаходзяць далёка, за штат кіламетраў, або яны самі, паўжывыя, вяртаюцца дадому. [...] З'яўленне Oskorei больш дзікае, няўрымслівае і жудаснае, чым з'яўленне калядных казлоў ды іншых дэманічных істот. Калі яны прыходзяць на двор, то гэта ніяк нельга назваць сяброўскім візітам, але гвалтоўным чынам, крадзяжом, разбоем, які пагражае разбурэннямі і шкодай людзям і быдлу»[7].

У сваіх працах О. Хёфлер і К. Ёханэсэн прыводзілі прыклады, калі ў якасці пакарання сялянаў падпальваліся нават іхныя дамы. Хёфлер піша пра таемную сябрыну *Öja-bursar* у Содэрманландзе, якая патрабавала ад сваіх чальцоў самай строгай сакрэтнасці: *«Вельмі адметнай і дзіўнай адначасна асаблівасцю гэтага культу было тое, што пераапранутыя ў часе сваіх утрапёных працэсій маглі нават падпаліць дом або рабіць іншыя гвалтоўныя дзеянні. Падпалы гэтай сябрыны мелі рытуальныя вытокі»*[8].

У Нарвегіі К. Ёханэсэн таксама змагла адшукаць сляды пажарышчаў, пакінутых Oskorei: *«Калі вы не падрыхтаваліся належным чынам да сустрэчы Oskorei, то вы рызыкуеце наклікаць няшчасце. Пераапранутыя руйнавалі ўсё або, падобна як у Фосе (Хордаланд), калечылі жывёлу ці нават спальвалі ферму»*[9].

III

Як і ў многіх паганскіх святкаваннях, шум быў істотным элементам дзікага палявання. Магічны гук як архаічная тэхналогія выклікання экстазу быў характэрнай рысай многіх нехрысціянскіх культаў ды рытуалаў. Баніфацый, кананізаваны касцёлам за тое, што пасек дуб Тора ды быў за гэта ж забіты паганцамі, праклінаў гучныя зімовыя працэсіі германцаў. У нямецкай мове захавалася слова *Heidenlarm* 'паганскі шум', тады як, наадварот, магільная цішыня і прыглушанае мармытанне адрозніваe хрысціянскую літургію. Чым гучнейшымі былі бубны, бразготкі, дудкі, жалейкі і людскія галасы, тым мацнейшым было магічнае ўздзеянне. Чым далей на поўнач, тым даўжэйшымі рабіліся зімовыя ночы, тым жудаснейшымі і змрачнейшымі станавіліся і дэманічныя абрады для таго, каб адпудзіць злых духаў ды абудзіць прыродную сілу, якая спіць у замерзлай зямлі: *«Выкарыстанне інструментаў, што ствараюць шум, – адзін з самых эфектыўных спосабаў прывесці арганізм у экстатычны стан. [...] Грукатанне жалезных талерак ды іншых гучных ударных інструментаў выкарыстоўвалася ў антычных працэсіях ды містэрыях. Не менш важнымі сродкамі абуджэння раз'юшанасці і шалу ў часе шумных карнавальных шэсцяў нашай айчыны, – працэсіі Перхтаў (Perchten) і*

Kvitrafn – Black Metal-музыка (Нарвегія), удзельнік гуртоў Wardruna, Gorgoroth, Dead to this World, Sahg, Det Hedenske Folk, Jotunspor, Sigfader, Bak De Syv Fjell.
Фота Петэра Бэстэ (Peter Beste)

Шэмбартлаўфаў (Schembartlaufen), – былі званы ўсіх відаў і памераў. [...] У многіх паданнях гаворыцца, што дзікае паляванне набліжаецца пад чароўную музыку, якая часта змяняецца шумам і крыкамі. [...] Неад'емным атрыбутам дзікай зграі ёсць пякельны шум ды грукатанне»[10].

IV

«Для таго, каб дасягнуць кантакту з іншасветам, для спазнання рэлігійнага экстазу яны выкарыстоўваюць разнастайныя сродкі: маскі, пераапрананні, шум (бразготкі, бубны і г.д.), хмельныя напоі (асабліва піва і мёд), рухі накшталт танца, музыку, песні (а таксама фальцэтныя воклічы, падобныя да чарадзейскіх заклёнаў) і г. д. [...] Сваімі паводзінамі і адзеннем яны імкнуліся паказаць, што яны звышнатуральныя, нечалавечыя істоты. Яны адзяваліся як мага больш прывідна, размаўлялі фальцэтам, танцамі ды спевамі даводзілі сябе да экстазу. [...] Іхняе адзенне мусіла быць як мага жахлівейшым, таму выкарыстоўвалася ўсё, што магло б зрабіць строй жудаснейшым. Каб было вусцішна, вакол вачэй яны малявалі вуголлем чорныя кругі»[11]. (К. Ёханэсэн пра вонкавы выгляд і паводзіны ўдзельнікаў абраду *Oskorei*).

Усе гэтыя характарыстыкі ёсць таксама элементамі *Black Metal*-музыкі, што з'явілася на свет у пачатку 90-ых гг. у Скандынавіі і, асабліва, у Нарвегіі. Многія *Black Metal*-музыкі расфарбоўваюць свае твары дэманічнымі чорна-белымі грымасамі, адзяваюць стылізаванае старажытнае паўночнае адзенне, аздобленае разнастайнай акультнай сімволікай… што часта выглядае як мода і кіч. Калі чуеш замагільныя галасы спевакоў, якія ёсць жудасным змяшэннем сіпатых крыкаў і таямнічага шэпту, то адразу згадваеш фальцэтныя галасы *Oskorei*. Пераапранутыя ўдзельнікі *Oskorei* змянялі свае галасы ды ўжывалі прыдуманыя імёны, бо яны ўвасаблялі сабой дэманаў і таму мусілі застацца непазнанымі. *Black Metal*-музыкаў, якія ўжываюць свае сапраўдныя імёны, вобмаль, а пераважная бальшыня карыстаецца псеўданімамі са скандынаўскай гісторыі і міфалогіі. Сёння ў гэтай культуры можна знайсці ці не ўсіх бостваў Эды. Нават іхні век аднолькавы – удзельнікам *Oskorei* таксама было ад пятнаццаці да дваццаці пяці гадоў.

Але *Black Metal* – гэта найперш паганскі шум, узмоцнены электрагітарай. Гэтая музыка шалёная, імклівая, змрочная ды магутная – дэманічнае мастацтва гуку, падобнае да прац нарвежскага экспрэсіяніста Эдварда Мунка, чыя вядомая карціна «Крык» добра пасавала б для вокладкі альбома *Black Metal*-гурта. Бясконцы паўтор пэўнага лейтматыву, цяжкая агністая атмасфера на фоне змрочнага гукавога ландшафту ў песнях, якія нярэдка цягнуцца больш як дзесяць хвілін, робяць амаль псіхадэлічны эфект на слухача. У цемры і цяжкасці некаторых кампазіцый выявіць іх велічную мелодыку можна толькі пасля некалькіх разоў праслухоўвання. *Black Metal* – гэта культура пярэваратняў, рамантыка ваўкалацтва, і гэта збліжае яго з *Oskorei*. Ці ёсць Black Metal працягам традыцыі, адраджэннем старажытнага і сярэднявечнага нардычнага фальклору? Ці не ёсць *Black Metal* са сваім жорсткім, суворым гучаннем *Oskorei* Жалезнага Веку? Пэўнае падабенства безумоўна заўважнае, але ёсць і адно

істотнае адрозненне – сучасныя музыкі не жывуць на вёсцы і не ўваходзяць у склад вясковай грамады. Black Metal – пераважна андэграўндная субкультура скандынаўскіх гарадоў. Але, свядома ці несвядома, нардычная касмалогія ўсё яшчэ жыве ў музыцы апошняй дэкады XX ст. – дзівосны феномен, хаця многія германісты і фалькларысты могуць аспрэчыць гэтую пераемнасць.

Ёсць яшчэ адна дзіўная сувязь паміж *Oskorei* і падпаламі цэркваў у Нарвегіі ў 1992 г. У Сторэтвэйце, Фантофце, Хольмэнколене, Ставангеры, Армое, Ск'ёльдзе, Хакета, Сарпсбергу раптоўна згарэлі бажніцы. У часе тушэння пажару ў Сарпсбергу загінуў адзін з пажарнікаў. Сярод гэтых бажніцаў была таксама адна з нешматлікіх захаваных да сённяшняга часу драўляных цэркваў – Фантофт. Некаторыя *Black Metal*-музыкі разглядалі гэтыя разбурэнні як справядлівы чын супраць злых падкопаў хрысціянства, што стагоддзямі выкарыстоўвала гэткія гвалтоўныя метады ды спаскуджвала або знішчала святыя гаі, камяні, крыніцы, укрыжоўваючы нардычныя святыні. Адзін з найбольш вядомых *Black Metal*-музыкаў Варг Вікернэс (Varg Vikernes) у сваім часе казаў: *«Калі б я гэта зрабіў, то не шкадаваў бы. Драўляныя бажніцы былі збудаваныя ў часе гвалтоўнага хросту ганарлівых паганцаў. Іхняе руйнаванне азначае новы пачатак. Сам я ніколі не падвальваў цэркваў. Але я вітаю тых, хто робіць або зрабіў гэта. Той, хто будуе хрысціянскі храм на нашай язычніцкай зямлі, апаскуджвае зямлю Одзіна».*

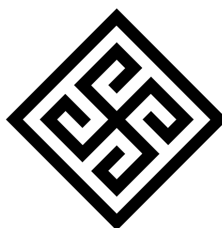
Black Metal – гэта рамантыка *Oskorei*. Многія песні звязаныя з нардычнай міфалогіяй, паганствам, змаганнем супраць хрысціянства. Таксама ў пэўным сэнсе гэта змаганне з амерыканізмам, які ахапіў сёння ўсе абсягі еўрапейскага жыцця. Вядома, многія музыкі, якія аздабляюць свае творы нардычнымі вобразамі, а вокладкі альбомаў – рунамі, Ірмінсулам ды М'ёльнірам, не маюць дастаткова ведаў пра духоўнае значэнне гэтых сімвалаў. Для іх гэта ўсяго толькі макіяж, дэкарацыя. Але ёсць іншыя, тыя, хто паважна ўспрымае нардычную касмалогію, звязваючы ў сваёй творчасці арыясофію з ідэалогіяй супраціву ды прынцыпам самапавагі, утвараючы гэтак нардычнае ніцшэанства... Тут *Black Metal* становіцца паганскім авангардам, аб'ядноўваючы ў сабе міф і сучасны свет. ✸

«Цвёрдае сэрца пакінуў Ватан у грудзёх маіх»
(Фрыдрых Ніцшэ).

Друкуецца ў скароце. З ангельскай мовы пераклаў Аляксей Дзермант паводле: Kadmon (Gerhard Petak). Aorta XX. Oskorei: Black Metal Occulture. Wien, 1995.

---

[1] Höfler O. Kultische Geheimbünde der Germanen. Frankfurt, 1934. S. 14.
[2] Vlämischen Sagen, Legenden und Volkmärchen / G. Goyert, R. Wolther. Jena, 1917. S. 129.
[3] Höfler O. Kultische Geheimbünde der Germanen. S. IX.
[4] Dumezil G. Historiker, Seher // Tumult. 1993. № 18. S. 98.
[5] Johannessen Ch. Norwegisches Burschenbrauchtum. Kult und Sage (dissertation). Wien, 1967. S. 335.
[6] Celander H. Nordisk Jul I. Stockholm, 1928. S. 270 f.
[7] Johannessen Ch. Norwegisches Burschenbrauchtum. Kult und Sage. S. 331.
[8] Höfler O. Kultische Geheimbünde der Germanen. S. 107 f.
[9] Johannessen Ch. Norwegisches Burschenbrauchtum. Kult und Sage. S. 243.
[10] Höfler O. Kultische Geheimbünde der Germanen. S. 12, 108, 110.
[11] Johannessen Ch. Norwegisches Burschenbrauchtum. Kult und Sage. S. 95



ПАЎНОЧНЫ ВОЎК
ГУТАРКА З ВАРГАМ ВІКЕРНЕСАМ

АД РЭДАКЦЫІ

У 2009 г. на волю выйшаў нарвежскі музыка Варг Вікернес, стваральнік слыннага праекта Burzum. Ён адбываў турэмнае зняволенне за забойства іншага музыкі, Юронімуса. Творчасць Вікернеса, ягоныя погляды і ўчынкі былі адным з асноўных каталізатараў развіцця і пашырэння *Black Metal* у свеце. Яго асоба – вельмі неадназначная, спрэчная і тым не менш культавая, знакавая для цэлага пакалення аматараў цяжкай музыкі. Зважаючы на гэта, а таксама на яго плённую працу пасля вызвалення (ужо выйшлі два альбомы – «Belus» і «Fallen»), мы вырашылі пагутарыць з Варгам, закрануўшы яго найноўшыя дасягненні і погляды на ўласную музыку, сучаснае грамадства і духоўна-гістарычныя аспекты светапогляду.

– Перш за ўсё дазволь павіншаваць з выхадам твайго новага альбома «Fallen»! Вельмі файна пачуць больш твайго гітарнага матэрыялу пасля столькіх гадоў маўчання. Ці не мог бы ты расказаць пра ідэю гэтага альбома? Ці ёсць там агульная канцэпцыя, як гэта было ў выпадку з папярэднім запісам?

– Дзякуй вялікі. Так, «Fallen» таксама ёсць канцэптуальным альбомам і, я б сказаў, вельмі падобным да «Belus'а», толькі гэтым разам ён не пра міфалогію або смерць і адраджэнне боства. «Fallen» прысвечаны смерці і адраджэнню чалавека ў метафізічным сэнсе.

– Перыяд Burzum пачатку і сярэдзіны 90-х гадоў прайшоў пад моцным уплывам візуальнай стылістыкі прац Тэадора Кітэльсена, і гэтае атаясамліванне з махнатымі тролямі стала фактычным брэндам для гурта. Але новая вокладка яўна правакуе на татальны разрыў з устойлівай і звыклай эстэтыкай цёмных лясоў і міфалагічных істотаў. Чым быў матываваны такі нечаканы зварот да вобразнасці прэрафаэлітаў?

– Я думаю, праблема тут не са мною, а з тымі, хто надта «завіс» на ідэі таго, што Burzum і мастацтва Кітэльсена непарыўна звязаныя. Так адбылося хутчэй за ўсё з прычыны таго, што вельмі шмат часу мінула, перш чым я выпусціў новы альбом і прадставіў там свежыя «ідэі Burzum». Я рады чуць, што «Filosofem» зрабіў уплыў, але Burzum – гэта не толькі «Filosofem», і «Filosofem» быў зроблены ў сакавіку 1993 г. А гэта 18 гадоў таму. Такім чынам, чаму Burzum 2011 г. мае быць ідэнтычным Burzum'у 1993 г.?

Прычына, дзеля якой я абраў «Элегію» для вокладкі альбома, у тым, што яна выдатна пасуе да тэмы альбома і вяртае нас у мінулыя часы, у больш рамантычную эпоху.

– У свой час відэакліп на песню «Dunkelheit» зрабіў шмат розгаласу. Здаецца, гэта адзін з найлепшых твораў, зробленых як відэа для металічнай музыкі, дзе вельмі ўдала спалучаецца балючая меланхолія самой песні і эзатэрычна мінімалістычны візуальны шэраг. У цябе не паўставала жадання зноў уступіць у тую ж раку і зрабіць яшчэ які-небудзь кліп?

– Мы размаўлялі пра гэта: мой менеджар і я, але пакуль гэта толькі на ўзроўні размоваў.

– І ў звязку з гэтым, што можна сказаць пра новы лэйбл, з якім супрацоўнічаеш? Ці цікавяць цябе механізмы прамоцыі і распаўсюду, пытанні продажу і ганарараў? Альбо ты лічыш сябе ідэалістам, якога такія дробныя рэчы мала кранаюць?

– Не, я лічу сябе занадта занятым для таго, каб шмат займацца падобнымі рэчамі. Я маю пэўныя абавязкі перад маім лэйблам і распаўсюджвальнікамі, так што я працую з прамоцыяй, але ўсё астатняе я пакідаю адмыслоўцам.

– Некалі ты казаў, што па вызваленні з турмы перазапішаш у «нармальнай» версіі «Daudi Baldrs», які першапачаткова планаваўся як металічны альбом, але з зразумелых прычынаў турэмнага зняволення ён быў запісаны ў сінтэтычнай версіі. Ці гэтая ідэя закінутая дзеля патрэбаў запісу і выпуску новых альбомаў?

– Здаецца, вы тут нешта няслушна зразумелі, але я ведаю чаму. Я казаў пра кампазіцыю «Dauði Baldrs», а не пра альбом «Dauði Baldrs», і як вы магчыма ведаеце, кампазіцыя «Dauði Baldrs» у вельмі значнай ступені перазапісаная з адпаведным гучаннем як металічны трэк у альбоме «Belus».

– Давай пагутарым пра старыя справы, скандальна славутыя. Табе ўжо даўно надакучыла зноў і зноў расказваць пра тыя часы, але колькі слоў таму перыяду мабыць варта прысвяціць. Ці часта ты ўспамінаеш сваё мінулае да турэмнага зняволення, ці шукаеш там нейкія памылкі маладосці? Альбо лічыш гэты час цалкам і даўно пройдзеным этапам і канцэнтруешся толькі на задачах сучаснасці?

– Што было, на мора паплыло. Я жыву цяпер і ў будучыні, а не ў мінуўшчыне.

– Як ты цяпер ацэньваеш постаць Юронімуса? Ці маеш ты цяпер якую-кольвек павагу да гэтага чалавека?

– Дзевяць гадоў яму спатрэбілася, каб разам са сваім гуртом зрабіць адзін добры альбом, і за гэта варта аддаць яму належнае, але, апрача гэтага, я не маю да яго ніякай павагі.

– Пасля выхаду з турмы ты даеш вельмі шмат інтэрв'ю. Гэта выглядае даволі дзіўным для чалавека, які лічыць сябе мізантропам. Ці твая нелюбоў да камунікацыі з іншымі людзьмі пашыраецца на асабістыя адносіны, і калі яны апасродкаваныя праз сеціва, дык усе праблемы знікаюць?

– Няўжо? З якога ж часу мізантропія значыць тое, што трэба спыніць камунікацыю з іншымі? Я мяркую, што гэтае грамадства нікчэмнае і што большасць чалавечых істотаў – нялюдскі зброд, але гэта не значыць, што я мушу адмовіцца ад адносін з тымі, хто гэткімі не ёсць. Я прамаўляю да масаў праз электронную пошту дзеля таго, каб знайсці некалькіх вартых асобаў, і калі нехта не бачыць у гэтым логікі, то гэта не мая праблема.

– Паўстанне Black Metal стала шмат у чым скандальна знакамітым праз падпалы бажніц у Нарвегіі, што стала падставай медыясенсацый і прыкладам для пераймання маладымі людзьмі ў іншых краінах. Радыкальная логіка такіх учынкаў як антыхрысціянскіх дзеянняў зразумелая, але ці не шкада прыгажосці тых старажытных драўляных збудаванняў, якія былі знішчаныя вогнішчам? Ці лічыш ты і сёння гэтыя дзеянні апраўданымі і абгрунтаванымі?

– Я не ведаю, як будуюць бажніцы ў Беларусі, але я магу вас упэўніць, што цэрквы ў Нарвегіі ніякім чынам нельга назваць прыгожымі. Старажытная драўляная царква, якую вы прыгадалі, была спаленая, але дагэтуль не знайшлі нікога, хто гэта мог зрабіць, таму не трэба з гэтым звяртацца да мяне.

Хрысціянства – простая або ўскосная прычына ўсіх праблемаў, якія мы сёння маем, таму мне не рупіць, калі хтосьці вырашыць спаліць іх храмы, і я мяркую, што ўсе праблемы, якія яны маюць, – гэта плён таго, што яны сеялі стагоддзямі.

– Аўстрыйскі даследчык і музыка Kadmon (Герхард Петак) звязаў метафізіку Black Metal з міфам пра Дзікае Паляванне. Якое тваё меркаванне на гэты конт, якія метафізічныя, міфалагічныя элементы і прынцыпы ты мог бы звязаць непасрэдна з уласнай музыкай?

– Так, я чытаў тое, што пісаў Kadmon, але гэта было шмат гадоў таму, мабыць, больш за дзесяцігоддзе, таму я не памятаю ўсяго і не магу сказаць шмат з гэтай нагоды. Акрамя таго, гэта насамрэч досыць вялікая тэма і я мяркую, што дзесьці ўжо пісаў на гэты конт у адным з артыкулаў, даступных на burzum.org. Альбо я толькі пісаў пра гэта ў неапублікаванай кнізе па тэме...

У любым разе, гэта надта вялікая тэма, каб абмяркоўваць яе нават у гэткім інтэрв'ю.

– Адзін з аўтараў гэтых пытанняў вырас у вёсцы, дзе бацькі гадавалі свіней і трымалі кароў. У звязку з гэтым пытанне да твайго жыцця на набытай ферме – ці завёў ты ўласную гаспадарку, як звычайна ў сялянаў, альбо выкарыстоўваеш гэтую сядзібу толькі для жытла і займаешся там выключна музычнай творчасцю?

– Для мяне гэта толькі дом і месца, дзе я магу займацца музыкай. Таксама гэта мая крэпасць, так бы мовіць, дзе я маю намер выжыць у хаосе надыходзячага калапсу гэтай цывілізацыі.

– Тваё стаўленне да ідэі г. зв. «родавых» паселішчаў, калі цэлыя сем'і з'язджаюць з горада, селяцца і жывуць у сельскай мясцовасці. Ці не ёсць гэта нейкім спосабам уцёкаў ад рэчаіснасці, ілюзіяй вызвалення ад цяжару праблемаў сучаснага свету?

– Я не думаю, што цяпер нехта мяркуе, нібы ён вызваляецца ад цяжару сучаснага жыцця, ён проста намагаецца зменшыць цяжар любымі наяўнымі сродкамі. Гарады вабяць збольшага пацукоў ды бедных чалавечых істотаў, і яны – не месца для добрых людзей, асабліва ў крызісных сітуацыях.

Дарэчы, у Нарвегіі назіраецца цэлая плынь галандскіх сем'яў, якія перабіраюцца ў нарвежскую сельскую мясцовасць, уцякаючы з радзімы, бо яна захлынаецца ад мусульманскіх імігрантаў ды знаходзіцца на мяжы калапсу, татальнага хаосу і няшчасця. Так што, сябры мае, тое, што ў выніку пераезду з Галандыі ў Нарвегію павялічылася іх свабода ад злачынства, гвалту і антыбелага расізму – зусім не ілюзія.

– Адным з тых момантаў, якія прывабліваюць у тваіх публіцыстычных творах, з'яўляецца заклік да касмічнай экспансіі як звышмэты для чалавецтва. Як ні дзіўна, але лічу фактычная адмова ад касмічнай праграмы, якая пачала згортвацца яшчэ ў 80-я гады, адна з істотных паразаў сучаснага грамадства. Яно адмовілася ад мары пра зоркі, стала прыземленым і прагматычным і ў той самы час абмежаваным і сумным. Матэрыяльны дабрабыт і поўнае задавальненне індывідуальных памкненняў фактычна сталі галоўнымі мэтамі для сучасных палітычных інстытутаў. Як ты лічыш, ці патрэбны і магчымы зварот да касмічнага рамантызму, альбо мы ўжо цалкам прыбітыя да зямлі?

– ...ведаеце, чалавек ніколі не быў на паверхні Месяца, усё гэта было падробкай і мы нават сёння няздатныя адарвацца надта далёка ад нашай планеты праз радыеактыўны пояс, які знаходзіцца недалёка ад Зямлі, і ў пэўным сэнсе мы заўсёды былі цалкам прыбітыя да зямлі.

Разам з тым думаю, што гэта здаровая рэч – мроіць пра зоры і будаваць планы такім чынам, быццам калі-небудзь у будучыні мы здолеем пакінуць нашую планету і прызямліцца на іншых планетах і спадарожніках. Магчыма, нам варта проста цалкам адмовіцца ад навуковага падыходу і паспрабаваць дасягнуць зорак іншымі шляхамі?

– Як ты ставішся да ролі Нямеччыны ў гісторыі Нарвегіі перыяду Другой Сусветнай вайны, да асобы Відкуна Квіслінга, імя якога ты некалі выкарыстоўваў для свайго псеўданіма? У чым ты бачыш асноўную прычыну паразы Нямецкага Райха?

– Насамрэч, Кіслінг (пішацца без в) – гэта імя аднаго з маіх продкаў, маёй прапрабабкі Сюзаны Малены Кіслінг, так што я не браў імя Відкуна Квіслінга ў якасці псеўданіма. Проста я часам карыстаюся адным з маіх сямейных імёнаў... (гэта была тая самая сям'я, што і ў Відкуна Квіслінга). Такім чынам, я маю права выкарыстоўваць гэтае імя.

Дарэчы, Куіслінг / Кіслінг / Квіслінг першапачаткова была дацкай шляхецкай сям'ёй, што паходзіла з Квіслемарку ў Даніі. Латынізаваная форма Квіслемарка была Квіслінус, і адсюль паходзіць прозвішча. Яны парадніліся з нарвежскай шляхетнай сям'ёй Бака ў Тэлемарку, калі Нарвегія была часткай Даніі.

Немцы прыйшлі ў Нарвегію не як акупанты, а каб дапамагчы нам абараніць Нарвегію супраць запланаванага французска-брытанскага нападу, але чамусьці са з'яўленнем немцаў «нарвежскі» ўрад збег ды пакінуў краіну ў поўным хаосе. Некаторыя нарвежцы верылі, што на нас напалі, іншыя разумелі, што мы атрымалі дапамогу, а многія проста не ведалі, што думаць і ў што верыць.

Немцы паводзілі сябе ў Нарвегіі досыць добра і з мізэрнай колькасці 10 тыс. нарвежцаў, забітых у 1940 – 1945 гг., немцы былі адказныя толькі за непасрэднае або ўскоснае забойства 3.6 тыс. з іх. 1/3 з гэтага ліку былі нарвежскімі матросамі, змушанымі працаваць на Саюзнікаў. Астатнія былі забітыя Саюзнікамі.

Асноўная прычына паразы немцаў? Я ведаю шмат прычынаў, чаму яны прайгралі вайну, але асноўную? Мабыць, тое, што яны недаацанілі матэрыяльную сілу савецкага войска. Немцы атакавалі Савецкі Саюз з 4.5 тыс. састарэлых танкаў, шмат якія з іх былі трафеямі ад чэшскага і французскага войска. А супрацьстаяла ім больш за 32 тыс. савецкіх танкаў, многія з якіх былі раннімі мадэлямі T-34 або KV-1 і KV-2 – танкамі выдатнай якасці. Іншай асноўнай прычынай магла б быць кепская сетка дарог у Савецкім Саюзе, а ў дажджлівае надвор'е нават нямецкія танкі з цяжкасцю перасоўваліся, з прычыны вузкіх гусеніц. Выкарыстоўваць мабільнасць у якасці асноўнай тактыкі было ў гэткіх умовах катастрафічным.

Між тым, я не думаю, што існавала толькі адна асноўная прычына. Яны прайгралі, дзякуючы многім прычынам, якім – усім за адным разам – яны не здолелі даць рады і перамагчы. Магчыма, трэба назваць і самога Гітлера як асноўную прычыну паразы. Яфрэйтар як вярхоўны ваенны лідар – гэта не надта добра для любога войска...

– Дачыненні Нямеччыны з суседнімі краінамі былі не менш драматычнымі, чым дачыненні Расіі з Беларуссю, Украінай, Літвой, Польшчай, і наша гісторыя ведае нямала крывавых старонак. Як ты лічыш, якім чынам можна спалучыць нацыяналістычныя пачуцці, звязаныя з гонарам за сваю краіну, яе гісторыю і этнічную адметнасць, з салідарнасцю ўсіх еўрапейскіх народаў, не зважаючы на вельмі складаную гісторыю іх узаемных дачыненняў?

– Вядома, гэта складанае пытанне, але тут можна дапамагчы, калі мы пачнём бачыць адзін у адным братоў і сёстраў, а не проста суседзяў. Асабіста я нацыяналіст, але мая

нацыя – гэта мая раса, і я лічу ўсіх праўдзівых еўрапейцаў сваімі расавымі братамі і часткай маёй нацыі, незалежна ад таго, ці яны нарвежцы, датчане, шведы або французы, немцы, ангельцы, расійцы, палякі, беларусы ці хто-кольвек яшчэ. Мабыць, нічога не зробіш, што іншыя мяркуюць інача, але я магу змяніць сябе і прынамсі не маю праблемаў ні з аднай еўрапейскай нацыяй. У адрозненне ад тых, хто ў Еўропе не ёсць еўрапейцам...

– Цяперашнюю Заходнюю Еўропу захлынаюць хвалі мігрантаў з паўднёвых краін, шмат дзе яны ператварыліся ў пятую калону ісламскай каланізацыі. Якім ты бачыш развязанне гэтага пытання: у Еўропе пачнецца міжэтнічная вайна, або яна ператворыцца ў частку Халіфата? Як ты ставішся да ідэі «белай рэканкісты»?

– Перш чым сітуацыя зойдзе занадта далёка, Еўропа паўстане, але мяркую, што праблема будзе развязаная гэтак званымі права-экстрэмісцкімі партыямі. Яны становяцца вельмі папулярнымі ў Заходняй Еўропе, а ў Францыі іх кандыдат самы папулярны ў краіне прэтэндэнт на пасаду прэзідэнта ў наступным годзе. Калі Францыя стане гэтак званай права-экстрэмісцкай краінай, яна выйдзе з ЕС, пачне рэпатрыяцыю мусульманскіх імігрантаў, і іншыя краіны Еўропы пойдуць гэтым жа шляхам. Калі гэтага не здарыцца, то ўсё, вядома, скончыцца этнічнымі чысткамі і грамадзянскай вайной. Уяўныя «дэмакраты» ў нашай частцы свету ў любым разе рана ці позна абрынуцца.

– Літоўскі адмыслоўца, прафесар Казіс Пакштас развіваў ідэю Балтаскандынаўскай Канфедэрацыі (або Балтаскандыі), якая аб'яднала б Швецыю, Данію, Нарвегію, Фінляндыю, Эстонію, Латвію і Літву. Ці чуў ты пра гэтую ідэю і што думаеш пра яе?

– Так, я чуў пра гэтую ідэю і пэўны, што балтам і эстонцам яна падабаецца выключна з эканамічных прычынаў. Скандынавія і Фінляндыя поўняцца прымітыўнымі злачынцамі з гэтых краін, і таму я не думаю, што знойдзецца шмат скандынаваў ці фінаў, ахвотных далучыцца да хаўрусу з гэтымі краінамі. Таксама я не

думаю, што ў ЕС знойдзецца шмат ахвотных бачыць іх у сябе – з той самай прычыны, таму што яны жывуць у страшэннай галечы і толькі ствараюць праблему для іншых краін ЕС. Вельмі кепска, што ЕС кіруецца не ўласным насельніцтвам, а карумпаванай элітай, якая дбае толькі пра сябе і ўласныя банкаўскія рахункі.

У культурным сэнсе Данія, Швецыя і Нарвегія амаль ідэнтычныя, таму яны вельмі добра маглі б быць проста «Скандынавіяй», але Фінляндыя ўжо зусім іншая, гэтаксама як Эстонія, Латвія і Літва, таму я не бачу прычыны, чаму гэтыя краіны павінны быць злучаныя ў хаўрусе. І што кепскага ў незалежных нацыях? Ці нам сапраўды патрэбныя ўсе гэтыя хаўрусы?

...і мне здаецца вельмі дзіўным, што балты і эстонцы гэтулькі шмат зрабілі, каб выйсці з Савецкага Саюза толькі для таго, каб як мага хутчэй бегчы ў іншы Саюз. Чаму ў рэшце рэшт яны не хочуць незалежнасці? Ці яны хочуць, каб іх гаспадарамі лепш былі алігархі з ЕС, а не Расіі?

– Якое тваё стаўленне да Еўрапейскага Саюза? Ці лічыш ты яго цалкам правальнай ды бюракратызаванай справай, альбо бачыш тут нейкія падставы для духоўнай супольнасці еўрапейскіх народаў і аднаўлення Еўрапейскай Імперыі?

– Ён робіць усё магчымае, каб знішчыць Еўропу і ператварыць яе ў амерыканскую марыянетку, так што ў ім няма нічога сапраўды еўрапейскага. Ён кіруецца алігархамі ды іх лёкаямі і мае быць як мага хутчэй знішчаны. Ён выкарыстоўваецца для таго, каб навязваць кожнай еўрапейскай краіне ўсялякія благія рэчы, нават калі самі нацыі папраўдзе гэтага не хочуць. Няма сумневаў – гэта катастрофа.

– А як ставішся да манархічных ідэалаў? Зразумела, што ў Скандынавіі яны даволі скампраметаваныя лёсам тамтэйшых манархій, якія ператварыліся ў прыгожыя дэкарацыі для сацыяльна-дэмакратычнага ўладкавання. Але ці не бачыш ты ў праўдзівым вяртанні да ідэалаў улады, аўтарытэту і спадчыннасці патэнцыялу для пераадолення сацыяльнай апатыі і грамадзянскай нікчэмнасці?

– Я дакладна не веру ў гэтак званую «дэмакратыю», але мяркую, што добра было б мець праўдзівую дэмакратыю, калі толькі пэўным грамадзянам дазваляецца галасаваць. Яны могуць абіраць між сабою Войта, каб кіраваць кожным раёнам, Эрла для кіравання краем, Караля для кіравання рэгіёнам і Вярхоўнага Караля для кіравання нацыяй. Кожны кіраўнік будзе адказваць перад вышэйшым, а ў выпадку Вярхоўнага Караля – перад радай, створанай з усіх Каралёў. Толькі тутэйшым мужчынам-грамадзянам, якія маюць жонку і дзяцей, маёмасць і вайсковае званне, будзе дазволена галасаваць і быць абранымі як кіраўнікі. Новыя выбары маюць адбывацца штогод на вялікім Тынгу (грамадскім сходзе), або, магчыма, кожныя чатыры гады. Любая абраная асоба павінна быць неадкладна замененая, калі яна заўважаецца ў карупцыі або кепска выконвае сваю працу.

Мы не можам вярнуцца ў мінуўшчыну, а ўлада мае быць заваяваная, а не ўспадкаваная ад бацькоў, як, дарэчы, гэта і было першапачаткова (у паганскую эпоху).

– Як бы ты ахарактарызаваў свае сучасныя палітычныя погляды? Якім палітычным сілам, партыям у Нарвегіі і Еўропе ты сімпатызуеш?

– У Нарвегіі няма палітычных партый, вартых маёй сімпатыі. Гэтак званая дэмакратыя ў Нарвегіі – ганьба. Я мала ведаю пра палітычныя партыі ў Швецыі і Даніі, затое я шмат ведаю пра Нацыянальны Фронт у Францыі і сімпатызую яму на 100%.

Што тычыцца палітычных сілаў у Нарвегіі і ў іншых краінах, я, проста кажучы, сімпатызую ўсім тым, хто хоча спыніць каланізацыю Еўропы, усім тым, хто хоча распусціць Еўрасаюз, і ўсім тым, хто хоча нацыяналізаваць усе краіны ў свеце.

– Ты быў адным з ініцыятараў стварэння Det Hedenske Front, але, праз некаторы час актыўнай дзейнасці і стварэння сеткі міжнародных філіялаў, гэтая арганізацыя даўно кудысьці знікла. Ці сачыў ты за яе лёсам і ці не думаў пра аднаўленне актыўнасці і на гэтым кірунку?

– Я ніколі не кіраваў гэтай арганізацыяй, і я не думаю, што спробы яе аднаўлення вартыя намаганняў.

– Сёння існуе досыць шмат розных груповак і плыняў, якія кажуць пра вяртанне да паганскіх каранёў і адраджэнне дахрысціянскай рэлігіі. Ці не мог бы ты даць сваё сціслае азначэнне паганства, якім яно павінна быць у XXI стагоддзі: настальгіяй па мінулым «залатым веку» альбо скіраваным у будучыню тэхнагнастычным светапоглядам?...

– Як я казаў вышэй, мы ніколі не зможам вярнуцца да мінулага, і не варта спрабаваць. Так, мы можам мець свой «залаты век» як мрою ці тое, дзеля чаго варта змагацца, але нам трэба глядзець у будучыню, а не ў мінулае. Паганства – гэта набор каштоўнасцяў і цнотаў, ідэй і ідэалаў, і мы павінны пранесці іх з сабой у будучыню. Яны – частка нас як Еўрапейцаў, яны ў нашай крыві. Магчыма, таксама варта прыняць і іх некаторы пэўны рэлігійны аспект, для тых, каму патрэбна гэта, але агулам нам не трэба імкнуцца да рэлігійнага грамадства, хутчэй да грамадства, пабудаванага на розуме і ведах. То-бок на гнозісе, калі хочаце.

Тэхналогіі – гэта не кепска. Насамрэч няма нічога кепскага, толькі тое, што выкарыстоўваецца кепска альбо ўжываецца для кепскіх рэчаў. Нават ежа бывае кепскай, калі мы не ведаем, як з ёй абыходзіцца.

– Ці змянілася тваё стаўленне да хрысціянскай рэлігіі, якая за два тысячагоддзі існавання на еўрапейскай зямлі ўвабрала ў сябе шмат паганскай спадчыны? Ці трэба сёння заўзята змагацца з ёй, асабліва калі існуе цалкам рэальная пагроза ісламізацыі?

– Ну, хрысціянства – гэта на 90% паганства, у тым сэнсе, што ўсе рытуалы і святы ўзятыя з нашай Еўрапейскай рэлігіі, таму яно нашмат лепшае за іслам, але праблема ў тым, што найперш хрысціяне (і сацыялісты) дапусцілі сюды мусульманаў, і яны так робяць *менавіта таму,* што яны хрысціяне. Іслам – гэта праблема іншага кшталту; ніводзін Еўрапеец, варты збаўлення, не пяройдзе ў іслам. *Мы* – Еўрапейцы – усё яшчэ хрысціяне, незалежна ад таго, як шмат мусульманаў прыедзе ў нашыя краіны. Таму мы можам, калі так вырашым, проста разабрацца з мусульманамі ў Еўропе, і з іх там будзе ўсяго некалькі тысяч Еўрапейцаў. Астатнія сярод іх выявяцца арабамі, туркамі, курдамі, афрыканцамі і гэтак далей. Гэта ніяк не нашкодзіць Еўропе. Але мы не можам зрабіць тое самае з хрысціянамі, не знішчыўшы разам з імі большую частку Еўропы.

Адным словам, праблему ісламу можна развязаць, так бы мовіць, мячом, але хрысціянства – гэта духоўная пошасць, якая змушае нас мірыцца з тым, што прыхадні робяць з намі ў нашых краінах у першую чаргу. Праблема – гэта, зразумела, чужынцы, але прычына, чаму мы гэтую праблему маем, – гэта хрысціянства (і ўсе іншыя формы інтэрнацыяналізму таксама). Таму нам трэба ліквідаваць прычыну гэтай праблемы, каб быць пэўнымі, што яна не здарыцца ізноў, а таму нам трэба змагацца таксама і з хрысціянствам.

– Якая твая метафізічная і этычная візія Вайны? Ці ёсць яна ў самых розных сваіх праявах толькі прычынай усіх чалавечых бедстваў або абавязковай умовай існавання Сусвету, фактарам чалавечай эвалюцыі і развіцця?

– Вайна сама па сабе – не кепская рэч, але я думаю, што мы можам весці вайну ў больш станоўчым сэнсе, не так, як мы рабілі цягам некалькіх апошніх стагоддзяў. Вайна заснаваная на спаборніцтве, а гэта добрая рэч. У каменным веку нашыя продкі ладзілі спаборніцтвы паміж усімі мужчынамі, каб знайсці наймацнейшага ды найразумнейшага, а тады яны арганізоўвалі конкурсы прыгажосці між жанчынамі, каб знайсці найбольш прыгожую, і наймацнейшы ды найразумнейшы мужчына абіраўся «каралём», а найпрыгажэйшая з жанчын – «каралевай», і яны мелі кіраваць «каралеўствам» як сакральная пара. Натуральна, у іх былі дзеці з выдатнымі якасцямі, і з цягам часу гэта азначала, што «шляхта» рабілася ўсё лепшай ды лепшай. Як вы, напэўна, ведаеце, прыгажосць – гэта знак добрага здароўя; мы лічым прыгожымі найбольш здаровых жанчын, а быць моцным і разумным, вядома, – заўсёды добра. З гледзішча эвалюцыі гэта было дасканалае грамадства – і гэты тып грамадства захоўваўся цягам доўгага перыяду гісторыі. Найлепшы вядомы нам яго прыклад – гэта грэцкія Алімпійскія гульні, якія былі адным з чатырох спаборніцтваў у Грэцыі (яны праводзілі па адным спаборніцтве штогод). Але гэта дажыло і да хрысціянскіх часоў у Заходняй Еўропе ў форме рыцарскіх турніраў і карнавалаў, а ў Паўночнай і Усходняй Еўропе – у форме дзіцячых гульняў, якія часта былі часткай вясновых святкаванняў (гульні ў «Травеньскую Нявесту»).

Гэта была ранняя форма вайны, здаровае спаборніцтва з мэтай знайсці лепшых сярод нас і ўзняць іх на больш высокі ўзровень. Першапачаткова яна была смертаноснай; спаборніцтвы часта мелі вынікам смяротныя раны, а леташняга пераможцу забіваў новы пераможца, калі былы кароль не быў здольны перамагчы ізноў (але, натуральна, рана ці позна ён цярпеў паразу, бо старэў і слабеў, а жанчына губляла сваю прыгажосць, і іх абодвух замяняўвалі маладзейшыя). З часам спаборніцтвы рабіліся менш смяротнымі, але мэта была гэткай жа самай – вызначыць найлепшых сярод нас.

Вайна, якой мы яе ведаем з рымскіх і грэцкіх гістарычных крыніц, была таксама добрай справай, у тым сэнсе, што ў войнах перамагалі найлепшыя. Смеласць, здольнасці і моц яшчэ заставаліся важнымі. Тое самае можна сказаць пра вайну аж да Сярэднявечча, калі ўсё больш пашыралася кідальная зброя і ў рэшце рэшт з'явілася агнястрэльная зброя, ператварыўшы вайну ў бойню, дзе смерць заспявае выпадкова. Смелыя першымі

гінулі ў такіх войнах, а баязліўцы, хаваючыся і ўцякаючы, мелі найбольш шанцаў выжыць.

Сучасная вайна яшчэ горшая, як вы ведаеце, і не толькі таму, што 90% ахвяраў – гэта цывільныя – часта жанчыны і дзеці – але і таму, што смерць б'е выпадкова таксама і па вайскоўцах.

Мы развіваемся тэхналагічна, але што тычыцца чалавечых істотаў, назіраецца толькі дэградацыя і выраджэнне, – і гэта не толькі датычна вайны.

Аднак нават сучасная вайна, як я лічу, – гэта добрая рэч. Яна гартуе пачуццё сапраўднага таварыства, даверу і гонару і дазваляе ўбачыць на свае вочы, каму можна давяраць, а каму не. Усе мужчыны павінны быць выпрабаваныя вайной і быць здольныя давесці сваю вартасць, перш чым ім будзе дазволена што-кольвек вырашаць у нашым грамадстве. Магчыма, мы можам замяніць вайну іншымі формамі выпрабаванняў, якія б выхоўвалі ў мужчынаў тыя самыя якасці, але я не ўпэўнены, ці знойдзем мы добры адпаведнік узамен.

Мая этычная візія? Вайна, як я казаў, важная для нас, каб сапраўды давяраць іншым ды гартаваць сапраўднае сяброўства і таварыства, і гэта важна з этычнага гледзішча. Мы больш законапаслухмяныя, дабрачынныя і схільныя да дапамогі ў дачыненні да тых, каму мы сапраўды давяраем. Кожная нацыя павінна ўдзельнічаць прынамсі ў адной вайне кожныя 20 год ці неяк так, каб усе пакаленні мелі магчымасць давесці сваю вартасць і выпрацаваць неабходны самаахвярны дух ды моцныя повязі са сваімі нацыямі. Неэтычна пазбаўляць пакаленне магчымасцяў для самасцвярджэння, такім чынам дазваляючы нацыі слабець...

– У альбоме «Fallen» смерць не разглядаецца як нешта жахлівае ці нешта, чаго варта любым коштам пазбягаць, але хутчэй як нешта, што трэба прыняць і шанаваць. Я кажу пра словы: «Прыйдзі, смерць, любая смерць; дай мне адказы да ўсіх загадак, дай мне ключ і жазло, адчыні замкнёныя дзверы свету».

– Смерць не была табуяванай у першабытнай Еўрапейскай культуры і часта разглядалася як адказ да ўсіх загадак, да ўлады і мудрасці. Ведаеце, таму на Хэлоўін (вечар ініцыяцыі) мы пераапранаемся ў зданяў ці іншых істотаў, якія належаць да царства мёртвых; ты мусіш так рабіць, каб атрымаць доступ да царства мёртвых – і ты мусіш надзець маску, каб убачыць царства мёртвых. Толькі памерлыя ці тыя, хто імітуе памерлых, атрымліваюць доступ праз мост у царства мёртвых.

Гэтае свята было ініцыяцыяй і канчалася на Каляды (Yuletide), у час, які мы сёння святкуем як Новы год. У гэты дзень тыя, хто праходзілі праз ініцыяцыю, выганялі духаў зімы, пужаючы іх уначы паходнямі, сквіламі, вогненнымі коламі ды інш. І толькі тады маглі вярнуцца лета і моц Сонца... прынамсі, у гэта яны верылі.

Еўрапейскі светапогляд цыклічны, а не лінейны; няма пачатку ці канца, як у юдэа-хрысціянскім светапоглядзе. Няма Раю, і няма Нябёсаў ці Пекла. Хэль (Hel) – гэта проста царства памерлых, дзе яны спачываюць, пакуль не вернуцца да жыцця, як лета вяртаецца пасля зімы, як зерне пачынае ўзыходзіць, калі Сонца набрыняе сілай увесну. Рагнарок – гэта аднаўленне таго, што некалі было. Гэтаксама ж няма і пачатку. Вера, што Аск і Эмбла (Ясень і Вяз, першыя мужчына і жанчына) былі створаныя багамі з двух кавалкаў дрэва, – гэта (юдэа-хрысціянская) памылковая інтэрпрэтацыя.

Няма жыцця без смерці. Няма смерці без жыцця. Калі мы залежым ад яе, каб жыць, тады чаму мы павінны яе баяцца?

– Тваё стаўленне да Ідэі Поўначы як сакральнага полюса, прарадзімы прымардыяльнай Традыцыі і ўсіх індаеўрапейцаў, што, на тваю думку, ёсць падставовымі рысамі нардычнага светапогляду, менталітэту? І што можна было б сказаць у звязку з гэтым пра нарвежцаў у мінулым і сучаснасці, ці захоўваюць яны ў сваёй культуры і традыцыі святло гэтай Поўначы?

– Хутчэй за ўсё мы – раса светласкурых, светлавокіх і светлавалосых – мелі прарадзіму ў Паўночнай Нарвегіі. Гэтую зямлю, дарэчы, называюць Hålogaland, што перакладаецца як «святая зямля», і нават у ледавіковы перыяд частка Hålogaland'a была вольная ад лёду (Лафотэнскія выспы), таму цалкам магчыма, што нашыя продкі жылі там, перш чым рассяліцца па Еўропе, а таксама на іншыя тэрыторыі.

Галоўныя рысы Еўрапейскай ментальнасці, ці, калі заўгодна, Нардычнай ментальнасці, – праўдзівасць і дабрыня, але таксама ўстойлівасць і моц. Светапогляд не лінейны, як юдэа-хрысціянскі, а цыклічны, і таму стаўленне да смерці і небяспекі больш спакойнае, што робіць Еўрапейца больш адважным. Няма пачатку («Райскага сада») і канца («Суднага дня»), а толькі вечны цыкл. Зіма / Ноч / Зацьменне месяца (перанараджэнне / ачышчэнне), Вясна / Раніца / Маладзік (нараджэнне), Лета / Дзень / Поўня (жыццё) і Восень / Вечар / Ветах (смерць), і ўсё гэта паўтараецца, як было адвеку ў гісторыі роду чалавечага.

Сучасная Нарвегія – гэта савецкая дзяржава, народу моцна прамылі мазгі, яго знішчылі, але, вядома, мы ўсё яшчэ можам, так бы мовіць, вярнуць яго веліч. Нарвежцы ў мінулым былі не «нарвежцамі», а «нарманамі», такімі ж самымі, як датчане і шведы, саксонцы і англы, і яны былі сярод апошніх Еўрапейцаў, якія заставаліся еўрапейскімі, так бы мовіць, падчас працэсу хрысціянізацыі Еўропы. Яшчэ ў XVII – XVIII стст. датчане жаліліся на паганскую натуру нарвежцаў, а гэтыя нарвежскія «дзікуны з гораў» нават спаборнічалі між сабою, хто больш заб'е (дацкіх) святароў і войтаў, перш чым самім быць забітымі. Гэты добры бок нарвежцаў застаўся і цяпер, што дэманструе наступны факт: нягледзячы на масавую прапаганду і прамыўку мазгоў, нарвежскі народ *двойчы* прагаласаваў супраць далучэння да Еўрасаюза. І ў 1972, і ў 1994 годзе. «Дзікі» дух нарманаў яшчэ жыве. На шчасце.

Сапраўднае святло Еўрапейскай культуры і традыцый – ва ўсіх нас, і яно гатовае зноў запалаць, бо нашая кроў усё яшчэ Еўрапейская, і таму так хочуць змяшаць нас з іншымі расамі. Гэта адзіны спосаб, праз які яны змогуць нас зламаць.

– Якім ёсць тваё разуменне канцэпцыі расы? Ці ёсць яно чыста біялагічным, звязаным з пэўным наборам фенатыпічных прыкметаў, або гэта нешта больш складанае? Ці падзяляеш ты думку Юліюса Эволы пра існаванне расы цела, душы і духу?

– Я лічу, што гэта ўсё павязана з крывёй (раса цела), а раса розуму і духу паходзяць з *гэтай крыві* і таму заўсёды могуць запалаць ізноў, пакуль кроў застаецца «чыстай». Розум і дух могуць мяняцца і могуць быць змененыя ажно настолькі, што не пазнаеш, але іх ніколі нельга страціць нагэтулькі, як цела (кроў). Дзеці масона-хрысціяніна-сацыяліста, усё яшчэ могуць стаць добрымі мужчынамі і жанчынамі, але дзеці-паўкроўкі назаўжды будуць страчаныя для нашай расы.

Найбольш сучасная навука, паказвае, што мы, Еўрапейцы, паходзім не толькі ад *Homo sapiens*, але, часткова, ад *Homo neanderthalensis*. Азіяты таксама ёсць сумессю гэтых двух відаў, але ў іх больш *Homo sapiens*, чым у нас. Блакітныя і шэрыя вочы, светлыя і рудыя валасы і белая скура – гэта ўсё рысы, якія мы атрымалі ў спадчыну ад неандэртальцаў, дарэчы, у тым ліку і наш высокі інтэлект. *Homo neanderthalensis* былі куды разумнейшымі за *homo sapiens*. У нас ёсць пэўная колькасць ДНК ад жанчын *Homo sapiens*'аў, бо калі яны прыйшлі ў Еўропу, мацнейшыя неандэртальцы забівалі мужчынаў *Homo sapiens*'аў і бралі жанчын як здабычу – і мелі дзяцей ад іх.

Неандэртальцы выглядалі збольшага гэтак сама, як сучасныя Еўрапейцы са светлымі валасамі і блакітнымі вачыма, прамым даўгім носам, толькі яны былі крыху ніжэйшымі і каржакаватымі – і мы змяніліся не толькі з-за ДНК жанчын *Homo sapiens*, але таксама з-за мікраэвалюцыі.

Сучасныя азіяты непадобныя да неандэртальцаў, таму што маюць куды больш ДНК *Homo sapiens*'аў, чым мы.

Фенатыпічныя рысы вельмі істотныя, але я ўважаю ўсіх беласкурых Еўрапейцаў, незалежна ад колеру валасоў і вачэй, за сапраўдных Еўрапейцаў. Мы маем цёмныя валасы і карыя вочы ад *Homo sapiens'*аў, ніхто не чысты, і мы гэтага не патрабуем. Мы проста павінны разглядаць гэта як пункт, на якім варта спыніцца, ці нават імкнуцца заставацца як мага больш чыстымі.

У любым разе шмат каму не падабаецца гэтая гіпотэза, бо яна супярэчыць іх гіпотэзе пра «адзіную расу людзей», таму што, як выявілася, мы нават не належым да таго ж самага віду, як іншыя…

– Як ты ставішся да трохчасткавай тэорыі Жоржа Думезіля адносна грамадства індаеўрапейцаў з падзелам на станы святароў, ваяроў і сялянаў? На твой погляд, якім чынам сёння магчымае функцыянаванне гэтай мадэлі?

– Я думаю, што Думезіль не меў рацыі, падзяліўшы грамадства на тры класы. Святары і ваяры адносіліся да *аднаго класа*; у век паганства не было каралёў і святароў, толькі Святары-Каралі (а да таго Чарадзеі-Каралі), і ўсе іншыя святары былі таксама ваярамі.

Старажытнае Еўрапейскае грамадства падзялілася на тры класы ад моманту, калі з'явілася земляробства, але не раней за гэта. Вышэйшы клас складаўся з вольных мужчынаў, якія валодалі зямлёй (фермеры / гаспадары). Сярэдні клас складаўся з тых, хто былі вольнымі, але не мелі зямлі (працаўнікі). Да ніжэйшага класа належалі рабы (таксама працаўнікі). Святара-караля (і святарку-каралеву) абіралі праз спаборніцтвы, якія я прыгадаў раней. Толькі вольныя людзі маглі змагацца за гэтыя тытулы. Дарэчы, *усе* вольныя мужчыны былі *ваярамі* (і паляўнічымі), а ўсе жанчыны – збіральніцамі, і магчыма нават многім рабам дазвалялі ўдзельнічаць у вайне ў якасці ваяроў.

Перш чым з'явілася земляробства, яны ўсе былі вандроўнымі паляўнічымі-збіральнікамі, і тады было толькі два класы: вольныя ды рабы, і колькасць нявольнікаў была малой у параўнанні з часам, калі прыйшло земляробства.

Сёння мы маглі б мець падобную мадэль: клас вольных людзей з зямельнай уласнасцю і правам абіраць і быць абранымі, клас працаўнікоў і, магчыма, клас рабоў таксама. *Jarl*, *Karl* і *Þral*.

– Першы альбом Burzum, які выйшаў пасля твайго вызвалення – «Belus», названы ў гонар індаеўрапейскага боства святла, але ёсць меркаванне, што гэтае імя ёсць лацінскай і грэцкай перадачай імя семіцкага бога Баала. Як ты інтэрпрэтуеш гэтае найменне?

– Баал (Ba'al) – гэта семіцкае імя, якое перакладаецца як «гаспадар» ці «ўладыка». Яно не мае нічога агульнага з Baldur / Belus.

Меркаванне, што Белус – лацінскі ці грэцкі пераклад імя «Баал», бязглуздзіца. Белус – рэканструяванае імя, заснаванае на імені Baldur.

па-нарвежску:	*Baldur* (гэтая форма невядомая, але яна мусіла б гучаць як *Ball*)
старанарвежская:	*Baldr* / *Ballr*
новапротанардычная:	**BalðuR* / **BalluR*
старапротанардычная:	**BalþuR* / **BalluR*
новапротагерманская:	**Balþuz* / **Balluz*
старапротагерманская:	**Balþus* / **Ballus*
індаеўрапейская форма:	**Belus*
(ад індаеўрапейскага кораня):	**bel-*)

Індаеўрапейскі корань **bel-* азначае «бліскуча белы», і ранейшыя формы гэтага імя ўрэшце атрымалі значэнне «моцна зззяючае белае кола ў небе». Іншымі словамі, *Сонца*.

Магу дадаць, што прэфікс у слове «Беларусь» паходзіць ад гэтага ж індаеўрапейскага кораня. Гэтым таксама тлумачыцца, чаму некаторыя славяне называлі Baldur / Belus імем Белабог (*alias* Ярыла) і г. д. (Думаю, вам не трэба перакладаць гэтыя імёны?)

Мы, у Паўночнай Еўропе, маем боства з імем, якое таксама азначае «гаспадар», – гэта Фрэйр, але ягонае імя першапачаткова азначала «каханне» і «свабодны», а значэнне «гаспадар» прыйшло з-за таго, што ён быў богам урадлівасці і даваў усім хлеб. Слова «гаспадар» (lord) паходзіць ад стараангельскага *hleward* (абаронца хлеба). Таму Фрэйр таксама не мае нічога супольнага з Баалам, а ёсць тым самым, што і грэцкі Дыяніс ці рымскі Бахус / Лібер, славянскі Вялес і кельцкі Аэнгус і згодна з граматычнымі правіламі быў бы вядомы ў Скандынавіі як **Prius* па-індаеўрапейску. Заўважце, Liber (рымскае імя) таксама азначае «свабодны».

– Чым ёсць багі для цябе: прыроднай метафарай, вечнымі касмічнымі прынцыпамі, сацыяльнай праекцыяй або чымсьці іншым? Ці надаеш ты вялікае значэнне рытуалам іх ушанавання, якія рытуалы, святы ты сам здзяйсняеш, падтрымліваеш?

– Еўрапейскія боствы, усе без выключэння – усяго толькі антрапамарфізаваныя духі. Калі чалавеку бракавала ведаў, ён выпрацаваў веру ў духаў, каб вытлумачыць тое, чаго ён не разумеў, а таксама веру, што ён здатны імі маніпуляваць (*id est* чарадзейства). З цягам часу ён зразумеў, што чарадзейства не давала плёну, і замест яго пачаў маліцца духам. Духі, якія раней былі безасабовымі гермафрадытамі, ператварыліся ў боствы з імем і полам, вось як нарадзіліся ўсе рэлігіі ў нашым свеце, уключна з нашай уласнай Еўрапейскай рэлігіяй.

Такім чынам бостваў няма і ніколі не было ні ў воднай культуры на нашай планеце. І духаў таксама, калі ўжо на тое пайшло. Усё гэта заснавана на ўяўленнях каменнага веку.

З улікам сказанага, боствы нашай Еўрапейскай культуры тым не менш каштоўныя для нас, у тым сэнсе, што яны ўвасабляюць штосьці для нас істотнае, міфы пра іх каштоўныя ў шмат якіх адносінах, і мы не павінны проста забыцца на гэтую частку нашай культуры.

Я ніяк не ёсць вернікам, ні ў тэорыі, ні на практыцы. У пэўным сэнсе я хацеў бы быць больш рэлігійным, бо я лічу нашыя традыцыі вельмі прывабнымі і каштоўнымі, і я не маю нічога супраць, калі іншыя ў нашай культуры практыкуюць гэтыя старажытныя традыцыі. Яны здолеюць гэта рабіць таксама, прачытаўшы маю кнігу пра «Чарадзейства і рэлігію ў Старажытнай Скандынавіі», якая будзе выдадзеная праз некаторы час. Нашыя старыя традыцыі асабліва істотныя для нашых дзяцей, якія, пакуль яшчэ не падраслі і не паразумнелі, дзеля ўласнага заспакаення схіляюцца да рытуалістычных тлумачэнняў і заклінанняў ці іншых паўторных паводзін.

– Калі мы не памыляемся, ты ніколі і не быў за межамі Нарвегіі. Зразумела, што зараз у цябе ёсць пэўныя абмежаванні, звязаныя з умовамі вызвалення. Але ці ёсць у цябе жаданне павандраваць, убачыць іншыя краіны, і якія менавіта?

– Прабачце, але вы памыляецеся. Я быў у многіх краінах шмат разоў, і я нават год жыў у Багдадзе (Ірак), калі Садам Хусейн быў прэзідэнтам, і яшчэ год у розных частках Францыі. Я таксама двойчы быў у Ангельшчыне, чатыры разы ў Бельгіі, аднойчы ў Нідэрландах, шэсць разоў у Нямеччыне, сем разоў у Даніі, дзевяць – у Швецыі, двойчы ў Ліване, па адным разе ў Грэцыі, на Кіпры і ў Люксембургу. Таму я правёў даволі шмат часу за мяжой.

Не, у мяне няма жадання падарожнічаць за мяжу, мне больш падабаецца заставацца дома. Няма нічога лепшага за дом. Аднак мне даводзілася падарожнічаць у любым выпадку – і калі мне патрэбна ды я маю такую магчымасць, дык я аддаю перавагу падарожжам на машыне. (Я, дарэчы, аднойчы вандраваў па Ангельшчыне на машыне – перавёз паромам з Бергена да Ньюкасла, а на Кіпры мы арандавалі машыну). Але не здзіўляйцеся, калі на пэўным этапе я зноў захачу пабачыць больш Еўропы.

– Звычайная справа, калі людзі пры сталенні становяцца больш памяркоўнымі і стараюцца забыцца пра свой радыкалізм у маладосці. Але пра цябе гэтак і не скажаш. А як ты сам лічыш, ці стаў ты спакайнейшым, больш стрыманым і не такім катэгарычным?

– Я думаю, вам трэба паглядзець фільм «Сталкер» Андрэя Таркоўскага і звярнуць увагу на тое, што там гаворыцца пра дрэвы. (Напэўна, маецца на ўвазе гэты выраз Сталкера: *«Калі дрэва расце, яно далікатнае і гнуткае, а калі яно сухое і жорсткае, то памірае. Чэрствасць і сіла – спадарожнікі смерці, гнуткасць і слабасць выяўляюць свежасць быцця. Таму тое, што заціявярдзела, не пераможа»* – заўв. рэд.) Гэта *выдатны* фільм, дарэчы, і напэўна найлепшы фільм, які мне даводзілася глядзець.

Час надаў мне больш розуму, так бы мовіць. Але часта гэта азначае, што цяпер я *ведаю* тое, у што я *проста верыў*, калі быў маладым.

Нельга на гэты конт зрабіць нейкія агульныя высновы. Я стаў больш памяркоўным і больш цвёрдым, больш спакойным і больш агрэсіўным, больш і менш стрыманым, больш і менш катэгарычным і г. д.

– Якія твае бліжэйшыя планы на будучыню – працягваць музычную дзейнасць, выдаючы штогод новыя альбомы Burzum, пісаць кнігі, заняцца грамадска-палітычнай дзейнасцю?

– Мой план – працягваць ствараць музыку і выдаваць альбомы тады, калі ў мяне збіраецца дастаткова матэрыялу. Я таксама апублікую кнігу «Чарадзейства і рэлігія ў Старажытнай Скандынавіі», якую я скончыў пісаць у 2007 годзе, але ў мяне няма планаў працягваць пісаць. Магчыма, я буду пісаць артыкулы час ад часу для *burzum.org,* але на гэтым усё.

Не, у мяне няма планаў займацца палітыкай. Пісаць артыкулы пра палітыку час ад часу – магчыма, але не больш за тое. ✸

Інтэрвію падрыхтавалі Аляксей Дзермант, Аляксей Ластоўскі, Андрэй Храпавіцкі

«ЛЮСТЭРКА БАЛТЫКІ»
ДАЦКА-КРЫЎСКІЯ ДАЧЫНЕННІ Ў РАННІМ СЯРЭДНЯВЕЧЧЫ

АЛЕГ
ЛАТЫШОНАК

Гэтая праца – працяг навукова-папулярных штудыяў над пачаткамі (бела)рускай полацкай дзяржавы, якімі я займаўся разам з Алесем Белым[1]. У іх мы спрабавалі высветліць, з якога роду скандынаўскіх каралёў мог паходзіць полацкі князь Рагвалод, грунтуючыся на тэарэтычным дапушчэнні, што Рагвалод / Ragnvald быў скандынавам з каралеўскага роду (славянскае «князь» адпавядае скандынаўскаму *konung*). У гэтай працы, напісанай ужо самастойна і з навуковым апаратам, я засяроджваюся над найдаўнейшымі расказамі пра побыт дацкіх вікінгаў над Дзвіной.

Географ Равенскі (канец VII ст.) прыводзіць словы гоцкага філосафа Маркоміра: *«Данія, – кажа філосаф, нараджае мужоў вельмі вучоных і смелых, але не настолькі, усё-такі, прадпрымальных, як тыя ж датчане, якія знаходзяцца на берагах Дзвіны»*[2]. Географа Равенскага датуюць і канцом X ст., а Маркамір, на якога той спасылаецца, тым толькі і вядомы[3]. Тым не менш, гэтае паведамленне паказвае на раннюю прысутнасць датчанаў над Дзвіной.

Дацкі гісторык Сакса Вучоны (Saxo Grammaticus), расказвае, што дацкія паходы на Падзвінне ўзначальваў легендарны Рагнар Скураныя Нагавіцы (Regnerus Lothbrog). На жаль, гісторыкі здаўна сур'ёзна сумняваюцца, ці славуты Рагнар Лодбрак насамрэч існаваў, а дакладней, ці вядомыя гісторыі пра Рагнара, які ўзяў Парыж, Лодбрака, які ваяваў у Ангельшчыне, ды Рагнара, які ваяваў у Ірландыі, апавядаюць пра адну і тую ж асобу[4]. Хоць я адчуваю ў сабе нястачу кампетэнтнасці, каб развязаць гэтую праблему, але пастараюся разгледзець як мага крытычней тое, што пра побыт Рагнара Лодбрака над Дзвіною расказваюць згаданы Сакса і скандынаўскія сагі.

Паводле легендарнага радаводу, пададзенага ў сагах, Рагнар быў сынам караля Швецыі Сігурда Пярсцёнка, унукам Рандвера і праўнукам Радбарда, караля Гардарыкі.

Радбард – постаць гістарычная. Яго атаясамліваюць з Рэдбадам (679 – 719 гг.), каралём фрысійскіх гарадоў, перш за ўсё Дорэстада, які паспяхова абараняўся ад франкаў. Каралеўства Рэдбада згодна са старажытнай нардычнай традыцыяй называлася «краінаю гарадоў» – Гардарыкі. Толькі на зломе тысячагоддзяў, калі ў Кіеўскай дзяржаве было збудаванае мноства гарадоў, на яе перанеслі назву «Гардарыкі»[5]. Гэты факт малавядомы, і цяпер Радбарда паўсюдна, нават у навуковай літаратуры, называюць «каралём Русі» ў сённяшнім сэнсе.

Рандвер гісторыі невядомы. Згодна з *Sögubrot* і *Hyndluljóð*, Рандвер быў сынам Радбарда і Аўды Багатай, дачкі Івара Шырокіх Абдымкаў. У гэтых дзвюх крыніцах Рандвер мае брата-блізня Гаральда Баявога Клыка, сына Аўд з папярэдняга шлюбу. Але паводле Hervarar saga абодва Рандвер і Гаральд Баявы Клык былі сынамі Вальдара і іншай дачкі Івара Шырокіх Абдымкаў, Алфгільд.

Кароль Швецыі Сігурд Пярсцёнак – фігура легендарная, антаганіст свайго таксама легендарнага дзядзькі, дацкага караля Гаральда Баявога Клыка, у славутай бітве на раўніне Бравелір. Эпічная аповесць аб Бравіцкай вайне [Bellum Bravicum] перадаецца і Саксам Вучоным, і ў ісландскім рукапісе, вядомым пад назвай «Фрагменты аповесці пра даўніх каралёў» (*Sögubrot*). Бравільская бітва – гэта амаль эсхаталагічнае, апакаліптычнае змаганне між сіламі ўсяго паўночнага свету. Няма ведама, калі яна адбылася. Легенды пра яе спісаныя толькі ў XIII ст. Згодна з гэтымі легендамі, у ёй удзельнічалі не толькі скандынавы, але і ўсе народы Балтыі. У шэрагі змагароў улучаныя багі ды міфічныя і легендарныя героі шматлікіх народаў.

Даследнікі, якія шукалі гістарычны прататып для Бравіцкай вайны, змяшчалі яе ў гераічных часах германскіх плямёнаў, у сярэдзіне I тысячагоддзя, і ў 1000 г., калі адбылася бітва між войскамі Алава Трыгвасона і яго супернікаў: нарвежскай апазіцыі і каралёў Даніі і Швецыі[6]. Адзін з даследнікаў, якія апошнім часам аналізавалі звесткі Саксы Вучонага пра паходы датчанаў на Дзвіну, Амяльян Прыцак, датуе бітву каля 770 г.[7], а Тамас Баранаўскас – пачаткам IX ст. і гістарычнай прычынай узнікнення легенды лічыць хатнюю вайну за дацкі трон між нашчадкамі караля Готфрыда, якія шукалі дапамогі ў шведаў, і нашчадкамі іншага караля Даніі, Гаральда I, які абапіраўся

На старонцы злева – «Каменныя мячы» («Sverd i fjell»). Манумент каля Хафрс-ф'ёрда, пастаўлены з нагоды бітвы ў 872 г., пасля якой нарвегія была аб'яднаная пад адной каронай

У загалоўку выкарыстаная выява брошы вендэльскай эпохі (600–700 гг.), Швецыя

на падтрымку імператара франкаў. Вайна выбухнула ў 812 г. З прэтэнзіямі на трон выступілі: Готфрыдаў nepos Сігфрыд і Анула, nepos Гаральда I. Абое загінулі ў гэтым змаганні, але часова перамог бок Анула, і ягоныя браты Гаральд Клык (прататып Гаральда Баявога Клыка) ды Рэгінфрыд сталі супольнымі каралямі. Шматгадовая вайна закончылася ў 827 г. выгнаннем Гаральда II з Даніі[8]. Як высветліў Сцюарт Болдуін, у асобе легендарнага Сігурда Пярсцёнка спалучаныя імёны двух удзельнікаў хатняй вайны за дацкі трон – менавіта Сігфрыда і Анула. Стваральнікі сагаў палічылі імя Анула лацінскім словам annulus і пераклалі яго, як Hring (Пярсцёнак)[9]. Такім чынам, у адну асобу былі спалучаныя два смяротныя ворагі! Гэта паказвае, з якой насцярогай трэба ставіцца да самых пашыраных у сагах звестак.

Дарэчы, Сакса Вучоны, які перадаў адзін з двух захаваных аповедаў пра Бравіцкую бітву, якраз свайго Рагнара Лодбрака змяшчае ў рэальных гістарычных абставінах хатняй вайны за дацкі трон. Паводле яго, Рагнар – сын Сіварда (г. зн. Сігфрыда), а той – унук Готфрыда, «даўно народжаны» сын яго дачкі і нейкага «правадыра Нарвегіі». Сакса спачатку паўтарае легенду, што Сівард меў мянушку Рынг, але зараз жа раздзяляе гэтыя асобы і піша, што Сівард загінуў у змаганні з Рынгам (г.зн. Анулам), таксама ўнукам Готфрыда[10]. Невядомы гісторыі толькі прыпісваны Саксам Рагнару актыўны ўдзел у гэтай вайне, тое, што ён стаў каралём Даніі і канчаткова выгнаў Гаральда (Клака) з краю. Тым не менш, Рагнар сапраўды мог мець у тым свае заслугі.

Выява дацкага караля з вокладкі хронікі Саксы Вучонага «Gesta Danorum», перавыдадзенай Крыстыянам Педэрсэнам (Christiern Pedersen) у Парыжы ў 1514 г. пад назвай «Danorum Regum heroumque Historiae».

У расповедах пра Бравіцкую вайну ўзгадваецца яшчэ адзін, апрача Сігурда Пярсцёнка, унук Радбарда – Рагнвальд, адзін з выбітных ваяроў Сігурда. Sögubrot называе яго Рагнвальдам Высокім, Сакса Вучоны – Рэгнальдам Рутэнам. Гэта ўвяло ў зман шмат каго з даследнікаў (у тым ліку і мяне), якія палічылі, што Rutenus тут тое самае, што «русін», «рус», і аднеслі яго да гісторыі Русі. Тым часам «рутэнус» тут – даўняе акрэсленне фрысійца[11]. Гістарычны Рэгінальд, брат дацкага караля Готфрыда, загінуў у 808 г. ад рук франкаў. Калі ён сапраўды быў унукам Рэдбада, дык тое самае можна сказаць і пра Готфрыда. Тады легендарны Рандвер быў бы братам Готфрыда, у якога было некалькі братоў, але іхныя імёны ў гісторыі не захаваліся. Гэтаму пярэчыць паведамленне Саксы, што Сівард / Сігурд быў сынам дачкі Готфрыда. На жаль, слова nepos, якім пазначаная роднасць у сярэднявечных крыніцах, можа азначаць як унука, так і братаніча ці сястрыніча, або проста нашчадка, і цяжка паводле яго вызначыць сапраўдную ступень роднасці. Легендарны радавод Рагнара Лодбрака відавочна скарочаны і спрошчаны, а нарвежскае паходжанне бацькі Сіварда / Сігурда Сакса мог прыпісаць пад уплывам сагаў, у якіх у асобе Рагнара Лодбрака аб'яднаныя розныя рэальныя вікінгі, у тым ліку нарвежскія. Пры тым у гісторыі Фрысіі ёсць яшчэ Рэдбад II, унук Рэдбада I, які панаваў да канца 70-х ці нават пачатку 80-х гг. VIII ст. Гэты Рэдбад мог быць бацькам Рандвера і дзедам Сігфрыда. Тым не менш, усё гэта толькі здагадкі.

Дзеля нашых патрэбаў цалкам дастатковае сцверджанне, што Рагнар быў амаль напэўна сынам Сігфрыда (інакш Сіварда або Сігурда), зродненага нейкім чынам з дацкім каралём Готфрыдам. Бацька Рагнара загінуў у 812 г. Рагнар нарадзіўся, відаць, недзе на зломе VIII і IX ст. Гістарычны Рагнар [Reginherus] з'яўляецца толькі ў 40-я гг. IX ст. Тады ён быў ужо сапраўдным марскім каралём – падчас атакі на Парыж у 845 г. вёў у бой 120 караблёў, значыць каля 6 тысяч вікінгаў.

На думку Баранаўскаса, на Дзвіну Рагнар мог трапіць недзе каля 840 г.[12] Георгій Ласкавы расказвае, што заваёўнік Парыжу Рагнар Лодбрак уварваўся сюды са сваім флотам між 853 і 857 гг.[13], што абсалютна немагчыма, калі гутарка ідзе пра гістарычнага Рагнара – агульнавядома, што ён памёр адразу па нападзе на Парыж, праўдападобна, ад нейкай хваробы.

Калі сапраўды маглі адбыцца гэтыя падзеі? Легендарны Рагнар Лодбрак, кінуты ў 865 г. каралём Элі ў яму з вужакамі, у сваёй славутай перадсмяротнай песні, змешчанай у Krákumál, успамінае, што ваяваў над Дзвіной, калі яму было каля 20 гадоў:

Ударылі ў мячы!.. Я помню той дзень славы,
(Год дваццаць мне было), калі сталь маёй дружыны,
Мігаючы маланкай, пачала бой крывавы,
І восем ярлаў там ляглі, ля вусця Дзвіны.

З наступнай страфы песні вынікае, што не заплыў ён уверх па Дзвіне далей яе прытока, ракі Ifa, якая атаясамліваецца з ракой Эвікштай (па-латышску – Aiviekste), што цячэ з возера Любань[14].

Калі лічыць што першая частка жыццяпісу легендарнага Рагнара Лодбрака фактычна належыць гістарычнаму Рагнару, які захапіў Парыж, дык гэты набег мог адбыцца ўжо ў 20-я гг. IX ст.

Карабель-цмок вікінгаў. Выява з Нартумбрыйскага манаскрыпту, X ст.

У аповедах Саксы Вучонага пра набегі вікінгаў на Дзвіну, гэтая рака звязваецца нейкім чынам з «Гелеспонтам» [Hellespontus] і «гелеспонтаўцамі» [Hellespontici]. Паводле Саксы Вучонага, Рагнар Лодбрак здзейсніў паход менавіта супраць «гелеспонтаўцаў». У прысвечанай яму дзявятай кнізе сваёй працы дацкі гісторык перадае ажно тры версіі падзей. У першай каротка паведамляе, што Рагнар забіў Дыяна [Dian], караля Гелеспонту, якога заступіў ягоны сын Дакса [Daxon]. Далей Сакса развівае гэты сюжэт, вяртаючы Дыяна як другога сына, загінуўшага Дыяна І. Рагнар перамог Дыяна-малодшага і Даксу ды іх цесця, караля русаў [Ruteni], які прыйшоў ім на дапамогу. Каб перамагчы злучаныя сілы гелеспонтаўцаў і русаў, Рагнар павярнуў на іх бронзавыя аргамакі на колах і такім чынам пераламіў варожыя шыхты. Паколькі «аргамакі» – гэта паэтычнае акрэсленне караблёў, гэтую частку легенды трэба разумець як перавалок Рагнаравага флоту з нейкай ракі на іншую[15]. Адзін з правадыроў ворага (як высвятляецца далей – Дыян ІІ) загінуў, і ўсё войска Гелеспонту адступіла. Далей Сакса кажа, што ў гэтай бітве разбітыя былі таксама «скіфы» [Scithae], сваякі Даксы па кудзелі. Іхнюю краіну пасля перамогі Рагнар перадаў ва ўладанне свайму сыну Хвітсерку [Withsercus], а кароль русаў ратаваўся ўцёкамі[16].

Нарэшце Сакса Вучоны прапануе трэцюю версію, аддзеленую расказамі пра паходы Рагнара на Біярмію (краіну над паўночнай Дзвіной), Самбію і Курляндыю. Тымчасам Дакса, які ўсё аспрэчваў панаванне Хвітсерка над Скіфіяй [Scythia], перамог яго падманам, схаваўшы сваіх ваяроў у купецкіх вазах. Зняволены Хвітсерк аддаў перавагу смерці над ласкай ворага. Раззлаваны Рагнар накіраваў свой флот у Русь, зняволіў Даксу і паслаў яго ў вязніцу ў Утгард (адзін з міфічных дзевяці светаў, які характарызаваўся вечным холадам, заселены варожымі для людзей багамі і волатамі). Сакса Вучоны не разумеў ужо выслоўя «паслаць кагосьці ў Утгард», уласцівага сагам, якое абазначае забойства[17], і прымушае Рагнара пакінуць Даксу жывым. Такой чалавечнасцю ён меў выклікаць такі сорам у русаў, каб яны кінулі думку пра супраціў такому каралю. Рагнар вярнуў Даксу ў свае ласкі і задаволіўся трыбутам[18].

Паводле «Сагі пра Рагнара Лодбрака», Хвітсерк загінуў проста ў Аўстрвегу, а імя ягонага пераможцы не называецца. На думку Прыцака, Хвітсерк загінуў у Волжскай Булгарыі, бо ў адной частцы гэтай сагі згадваецца колішні ваяр арміі Рагнара, які ўспамінае бітву ў Балгараландзе, але ні Рагнар, ні яго сыны да Дунайскай Балгарыі ніколі не даходзілі[19].

Рагнар быў там яшчэ раз. Пасля вайны ў Ангельшчыне і Ірландыі праз Міжземнае мора ён трапіў у Гелеспонт і пасля шматлікіх перамогаў вярнуўся ў Данію і канчаткова выгнаў Гаральда (Клака), што выклікала вайну з франкійскім каралём Людвікам. Неўзабаве Рагнар накіроўваецца ў Ірландыю супраць караля Элі і гіне ад укусу вужакі. Відавочна, што тут да лёсу гістарычнага Рагнара далучаны вядомы сюжэт пра смерць Лодбрака, бо разрыў між апошнімі падзеямі складае амаль 40 гадоў.

На «гелеспонтаўцаў», паводле Саксы Вучонага, хадзілі іншыя легендарныя дацкія каралі, між іншым Гадынг [Hadingus] і яго сын Фрода І [Frotho]. Хаця пра іх учынкі дацкі гісторык расказвае ў першай кнізе сваёй працы, як Баранаўскас, так і Прыцак згодна змяшчаюць іх у часе пасля Рагнара.

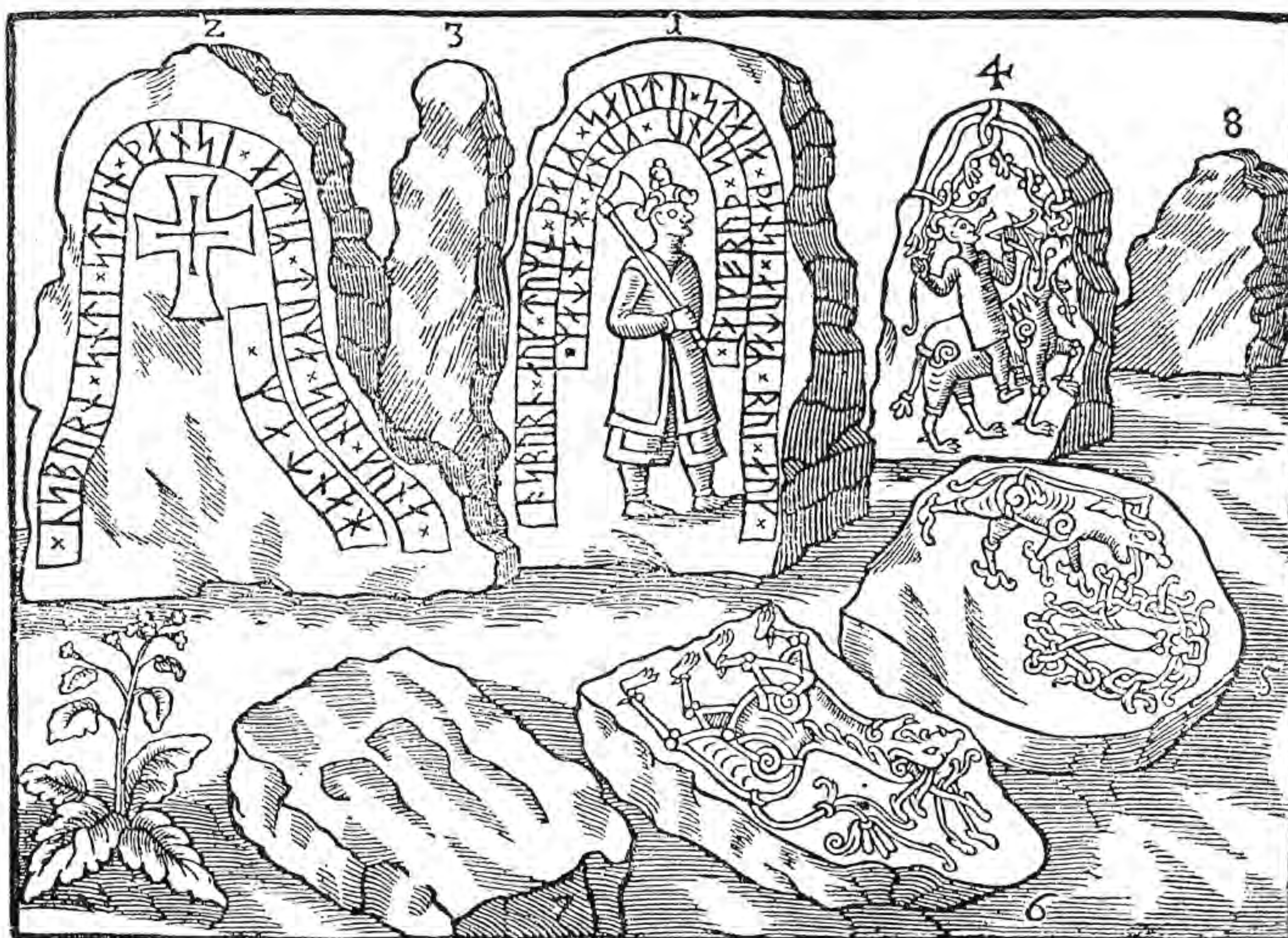
Гадынг хадзіў, паводле Саксы, на куршаў і трапіў у палон да Локера, іхняга «тырана». Пасля ўцёкаў з няволі Гадынг атакаваў «гелеспонтаўцаў». Абклаў горад Дуна [Duna urbs], у якім панаваў кароль гелеспонтаўцаў Гандван [Handwanus]. Гадынг скарыстаў прыём, вядомы з расказу «Аповесці мінулых гадоў» пра княжну Вольгу і драўлянаў: загадаў сваім ваярам налавіць птушак, да якіх прычапіў запаленыя кавалкі хмызняку. Птушкі паляцелі назад у горад, які загарэўся. Такім чынам Хадынг перамог Гандвана, які мусіў сплаціць яму выкуп[20].

Гадынга як Баранаўскас, так і Прыцак атаясамліваюць з Гастынгам, таварышам і настаўнікам Рагнаравага сына, Б'ёрна Жалезнабокага, разам з якім ён узначальваў гістарычны паход вікінгаў на ўзбярэжжы Міжземнага мора ў 859 – 862 гг. У 860 г. ён узяў горад Луна ў паўночнай Італіі незвычайнай ваеннай хітрасцю. Ён удаў вельмі хворага і папрасіў хросту. Пасля ён быццам памёр і яго ваяры дамагліся хрысціянскага пахавання ў гарадскім саборы. Дзякуючы гэтаму вікінгі ўварваліся ў горад і разбурылі яго.

Паводле Саксы Вучонага, сын Гадынга, кароль Даніі Фрода І, таксама атакаваў куршаў і прынёс паразу іхняму каралю Дорну. Потым ён разбіў флот тырана русаў Транона [Trannon], а пасля абклаў і ўзяў горад Ротала (паводле Прыцака – у Эстоніі).

Здзейсніўшы гэта, ён павёў сваё войска на горад Полацк [Paltiska]. Бачачы, што не возьме яго сілай, Фрода І выкарыстаў ваенную хітрасць: ён запоўз у цёмную і нікому невядомую хованку і загадаў распаўсюджваць вестку пра сваю смерць, каб вораг пазбавіўся страху. Таксама справілі пахаванне, быў узняты намагільны курган, каб пацвердзіць гэтую вестку. Нават ваяры жалобна плакалі па яго смерці. Падмануты гэтай чуткай Веспасій [Vespasius], кароль гораду, выявіў, што абарона вельмі слабая і кепская, бо перамога мусіла быць ужо на яго баку. Такім чынам, Фрода атрымаў шанец уварвацца ў горад і забіць Веспасія, калі той цешыўся са сваёй палёгкі[21].

На маю думку, імя полацкага «караля» Vespasius можна звязаць з літоўскім словам *viešpats*. Літоўскі вешпац – гэта кіраўнік (даслоўна – «гаспадар воласці»), які пераймаў уладу толькі на час ваеннага становішча, вёў тады войска і дамаўляўся пра мір[22]. Трактоўка тытулу нейкага ўладара як ягонага ўласнага імя даволі часта сустракаецца ў гістарычных запісах. Напрыклад, у гісторыі Брытаніі выступае правадыр у змаганні з саксонцамі



Гравюра Оле Ворма з кнігі «Monumenta Danica», 1643 г., з выявай групы рунічных камянёў, што месціліся недалёка ад Гунерстада, Швецыя. У другой палове XVIII ст. помнік быў знішчаны

Vortigern, па-кельцку Guorthigirn, але гэта не імя, толькі кельцкі тытул «самадзержца»; імя гэтага героя невядомае[23]. Такім чынам, спаборнікам Фрода ў Полацку мог быць проста нейкі балцкі кіраўнік.

Каб замацаваць сваю ўладу над цэлай Усходняй імперыяй [Orientis imperium], Фрода I мусіў цяпер прынесці канчатковую паразу Гандвану. Ён узяў яго горад ваеннай хітрасцю, але той здолеў уцячы і ўтапіць свае скарбы ў моры. Неўзабаве абодва ўладары дамовіліся пра мір, і Фрода I стаў зяцем Гандвана, які захаваў незалежнасць свайго каралеўства.

Паводле Т. Баранаўскаса, агульны сюжэт дазваляе лічыць, што гэта тая самая легенда, у якой героем выступае Гадынг. Сюжэт з фальшывым пахаваннем відавочна запазычаны Саксам, які не ведаў нічога пэўнага пра захоп Полацку і пасля Лондана Фродам I, з вядомага расповеду пра захоп гораду Лунам Гастынгам. Значыць, Лондан (Lundonia) тут ад «Луна»[24]. А. Прыцак атаясамлівае Фрода, «пераможцу Ангельшчыны», з Гальвданам, сынам Рагнара Лодбрака, заваёўнікам Нортгумбрыі ды Іст-Ангельшчыны (865–869)[25]. Але захоп Полацку ён прыпісвае ўсё ж такі Гастынгу[26]. Паводле Прыцака, Гастынг тоесны і летапіснаму Аскольду. Паводле яго, Гастынг і Б'ёрн Жалезнабокі, сын Рагнара (адпаведна – Дзір), сустрэліся ў 860 г. у Полацку перад паходам на Канстанцінопаль, пра што ў летапісе паведамляецца пад памылковай, паводле Прыцака, датай 865 г.: *«Того же лета воеваша Аскольд и Дир Полочан и много зла створиша»*[27]. Спроба аб'яднаць такім чынам звесткі заходніх і ўсходніх крыніц вельмі цікавая, хаця выглядае крыху адвольнай.

Легендарны паход Гадынга можна звязаць з гістарычным паходам датчанаў на куршаў у 853 г., пра які распавядае Рымберт, аўтар жыція св. Ансгара. Датчане спрабавалі тады падпарадкаваць куршаў, скарыстаўшы тую сітуацыю, што яны паўсталі супраць шведаў, якім дагэтуль падпарадкоўваліся. Датчане пацярпелі паражэнне і мусілі сплаціць вялікі выкуп золатам, але зараз жа шведы арганізавалі паспяховае наступленне на куршаў і адабралі ў іх усё золата. Датчане тымчасам кампенсавалі страты ў іншым месцы, што адпавядае расказу Саксы Вучонага пра паход Гадынга на гелеспонтаўцаў[28].

З нашага гледзішча, ключавым пытаннем у аналізе вышэйзгаданых расказаў Саксы Вучонага ёсць ідэнтыфікацыя ягоных «гелеспонтаўцаў», бо гэта мае надзвычайнае значэнне для высвятлення, у якой ступені аповеды дацкага гісторыка тычацца тэрыторыі сённяшняй Беларусі.

Згодна з пашыраным тлумачэннем, назва «гелеспонтаўцы» тычыцца жыхароў берагоў Дзвіны, бо гэтая рака была важным гандлёвым шляхам у Грэцыю, які спалучаў Балтыйскае мора з сапраўдным Гелеспонтам – Дарданельскімі пралівамі. Усё-такі, як заўважае Баранаўскас, не Гелеспонт, а Канстанцінопаль ляжаў на канцы гэтага шляху, дык застаецца няясным, чаму

жыхары пачатку гэтага шляху мелі б называцца менавіта «гелеспонтаўцамі». Літоўскі гісторык аспрэчвае таксама думку Паўла Ёгансена, што «Гелеспонт» – гэта пераклад ліўскай назвы Дзвіны – Vaina, што значыць «пралівы мора». На думку Баранаўскаса, калі б так было, Сакса называў бы ўсе марскія пралівы «гелеспонтамі», а тымчасам нават Дзвіну ён называе «Дуна», а не «Гелеспонт»[29].

Літоўскі навуковец выступіў з іншай гіпотэзай. Ён уважае, што тэрмін «гелеспонтаўцы» адносіцца да земгалаў, а дакладней – іхняга паходжання, паколькі энцыклапедыст XIII ст. Баўтрамей Ангелец пісаў, што земгалы паходзяць ад галаў, значыць галатаў. На думку Баранаўскаса, паколькі галаты жылі ў Малой Азіі, недалёка ад Гелеспонту, Сакса мог назваць земгалаў гелеспонтаўцамі. Тое, што гелеспонтаўцы Саксы жылі блізка да Рыжскай бухты, пацвярджаецца, паводле даследніка, і расказам пра змаганне легендарнага дацкага караля Ярмэрыка з чатырма братамі-піратамі з Гелеспонту, у якім злым героем выступае сын караля ліваў Бікона і якое заканчваецца паходам братоў-гелеспонтаўцаў на Данію і бітвай, у якой паляглі і Ярмэрык, і ўсе чатыры браты-гелеспонтаўцы[30]. Ярмэрык – тут хутчэй за ўсё гоцкі кароль Германарык, чые прыгоды Сакса перанёс на поўнач[31]. Тым не менш, важнае тут тое, што браты-гелеспонтаўцы павінны былі мець сядзібу недалёка ад Рыжскай бухты.

Сярод гісторыкаў, якія займаліся гэтай праблемай, думку Баранаўскаса падзяляе Ягор Новікаў[32]. Слабы бок тлумачэння Баранаўскаса – перш за ўсё тое, што Сакса ведае земгалаў і Земгалію пад іх уласнай назвай – самгалі [Samgali][33], а таксама Сэмгалія [Semgalla] і сангалі [Sangali][34]. Магчыма, Сакса меў нейкія цьмяныя весткі пра тое, што апрача земгалаў над Дзвіной сядзяць яшчэ іншыя «галы» – летгалы. Ні ён, ні сагі летгалаў не называюць, але ж Рагнар, відаць, заплыў на Эвікшту, якая ціччэ па тэрыторыі менавіта гэтага племені. Тады пад кніжным тэрмінам «гелеспонтаўцы» аб'яднаныя былі б гісторыкам усе падзвінскія «галы».

Горад Дуна некаторымі ідэнтыфікуецца як Дынабург (Даўгаўпілс), але гэты горад заснаваны быў ордэнам мечаносцаў толькі ў 1275 г.[35] Баранаўскас, следуючы за Ёгансенам, лакалізуе гэты горад у закладзеным у вусці Дзвіны Даўгмале, які лічыць прыналежным земгалам[36]. Прыцак лічыць Даўгмале портам ліваў і ідэнтыфікуе яго са згаданым у глосе да Chronicon Livoniae (к. 1226 г.) Portus Livonicus. Тым не менш, земгалы мелі ў вусці Дзвіны свой порт, згаданы Генрыхам Латвійскім (к. 1200 г.) Portus Semigallie, і кантралявалі такім чынам гандаль уздоўж гэтага міжнароднага шляху. Магчыма, таму ў стараісландскім «Апісанні свету» (Heimslĕsing) Дзвіна называецца Seimgol Duna[37].

Прыцак цалкам інакш лакалізуе як «гелеспонтаўцаў», так і «горад Дуна». Паводле яго, «Гелеспонт» Саксы, праз які вяртаўся Рагнар з Міжземнага мора, – гэта Азоўскае мора. Пацвярджае гэтую думку расказ ісландскай каралеўскай сагі пра Гаральда Сігурдсона Суровага, які ўцёк з Канстанцінопаля і паплыў у Чорнае мора, а адтуль падаўся на поўнач да «Эліпальцы», а потым – вакол Усходняга каралеўства. А. Стэндэр-Петэрсан даказаў, што першая частка паходзіць ад грэцкага τά ἕλη 'багна, балота', што адпавядае лацінскаму слову *paludes*, зафіксаванаму ў Ёрдана ў якасці назвы Азоўскага мора. Скандынавы ўспрынялі гэтую агульную назву як назву месца і дадалі да яе «сваё» (славянскага паходжання) слова на азначэнне «багна, балота». Так узнікла назва ellipalti, «эліболота». Паколькі гэтае слова фанетычна нагадвае грэцкую назву Гелеспонт, Сакса «выправіў» яе на «класічны» лад[38].

Прыцак лічыць таксама, што горад Дуна размяшчаўся зусім не на Дзвіне, а толькі на Доне, дакладней – на Северскім Данцы. Тут ён спасылаецца на даследаванне Генрыха Лабуды, які стаў на баку тых навукоўцаў, якія лічаць, што легендарнае месца, дзе адбылася бітва між готамі і гунамі, *Dún-heiðr*, – гэта раўніна над Донам[39]. Паводле Прыцака, даны перабіраліся з Полацку ў басейн Дону волакам на Дняпро, пасля па Дзясне да Сойму і волакам да Северскага Данца[40].

Усё-такі, калі нават згадзіцца, што «Гелеспонт» у сціслым значэнні – гэта Азоўскае мора, няма ніякіх падстаў для далейшых высноваў Прыцака, быццам тэрмін «гелеспонтаўцы» азначае ў Саксы шведскі паноўны клас Волжскага каганату Русь, які паводле даследніка складаўся з дзвюх частак: а) тэрыторыі каля Верхняй Волгі (Растоў і Мурома); б) шляху па рэках Ака – Данец – Дон да Азоўскага мора. Паводле яго, Русь, згодна са сведчаннем Саксы, складалі яшчэ Гольмгардыя (Ноўгарад) і Палтыска (Полацк)[41].

Пра Рускі каганат шмат было напісана, але развязанне праблемы, дзе ён сапраўды знаходзіўся, для гэтай працы мае другараднае значэнне. Істотнае тут пытанне, ці скандынавы (канкрэтна – шведы), маглі панаваць на тэрыторыі, вызначанай Прыцаком. Тут можна спаслацца на працу У. Дучкі «Русь вікінгаў»[42], дзе быў абагульнены скандынаўскі археалагічны матэрыял з тэрыторыі Русі і даводзіцца думка, што Рускі каганат быў творам скандынаваў, перш за ўсё шведаў.

Як падае Дучка, археалагічныя раскопкі дазваляюць сцвердзіць, што цэнтрам скандынаўскай (перш за ўсё шведскай) каланізацыі ва Усходняй Еўропе была Ладага, заснаваная ў сярэдзіне VIII ст. Толькі праз стагоддзе заснаванае было г. зв. Рурыкава гарадзішча недалёка ад пазнейшага Ноўгараду. У вярхоўях Волгі найстарэйшае Сарскае гарадзішча над возерам Неро, дзе ранейшае паселішча Меры было часткова фартыфікаванае скандынавамі на пачатку IX ст. Толькі пад канец IX ст. колькасць скандынаваў на гэтай тэрыторыі павялічваецца, і тут закладваюцца новыя паселішчы[43]. Пскоў заснавалі скандынавы (праўдападобна, датчане) пад канец IX ст.[44] Раён Гнездава на Дняпры нарманы сталі наведваць ужо ў першай палове IX ст., але іх прысутнасць добра задакументаваная толькі ў X ст.[45] Над Дзясной скандынавы толькі пад канец IX ст. быццам бы збудавалі Чарнігаў і Шаставіцу[46]. У Кіеве яны становяцца заўважнымі толькі каля 900 г.[47]

Ні пра якія археалагічныя памяткі, якія дакументавалі б прысутнасць скандынаваў у Полацку і беларускім Падзвінні, Дучка, на жаль, не згадвае. Тым не менш, з працаў беларускіх археолагаў вядома, што самыя раннія скандынаўскія знаходкі з тэрыторыі Полацку можна аднесці толькі да канца IX – X стст. У 1956 г. на правым беразе Заходняй Дзвіны, прыкладна за 2,5 км на ўсход ад Верхняга Замку ў Полацку быў знойдзены двухлязовы меч. Паводле тыпалогіі Я. Петэрсана, гэты меч адносіцца да тыпу «V» і датуецца канцом IX – пачаткам X стст.[48] Таксама да скандынаўскіх прадметаў узбраення з Полацку трэба аднесці «барадападобныя сякеры»[49] і ланцэтападобныя наканечнікі стрэлаў[50]. Адносна стратаграфічнага паказніка, ланцэтападобныя наканечнікі стрэлаў належаць да X – першай паловы XI ст.[51] У 1984 г. у Полацку на тэрыторыі Ніжняга Замка

быў выпадкова знойдзены скарб з шасці залатых бранзалетаў, схаваны ў другой палове X ст.[52] Аналагічныя ўзоры бранзалетаў выяўленыя сярод скандынаўскіх старажытнасцяў, у прыватнасці на Готландзе[53]. У ваколіцах Полацку каля в. Казьянкі ў 1973 г. мясцовыя жыхары знайшлі вялікі скарб дырхамаў (7588 адзінак), схаваны ў 940 г. На 7 манетах захаваліся выявы «сегнеравага кола» – сімвала готландскіх камянёў і серыі скандынаўскіх падвесак, а на 8 манетах выяўленыя літарападобныя знакі, якія атаясамліваюцца са скандынаўскімі рунамі[54].

Як відаць, археолагамі дагэтуль не знойдзеныя доказы прысутнасці скандынаваў у Полацку раней за канец IX ст. Толькі прыведзеная ў *Örvfr-Odds saga* назва Полацку – Пальтэск'юборг [Pallteskjuborg], пабудаваная паводле скандынаўскай мадэлі «X-borg», ставіць яго ў адзін шэраг з такімі вядомымі з сагаў даўнімі паселішчамі скандынаваў, як Альдэйг'юборг (Ладага) і таямнічы Алаборг[55], ды яшчэ праўдападобна Ізборск (< Isuborg)[56].

З вышэйсказанага ясна вынікае, што скандынавы не кантралявалі Акі ні ў X ст., ні тым больш 100 гадоў раней. Цячэнне Северскага Данца і Дону належыла салтава-маяцкай культуры, для якой характэрныя белакаменныя гарады. Салтава-маяцкая культура інтэрпрэтуецца звычайна як паноўная ва ўсім Хазарскім каганаце, а ў помніках верхняга Северскага Данца і Дону бачаць яе лакальны варыянт[57]. Тым не менш, Алена Галкіна і Апалон Кузьмін лічаць, што апошняя тэрыторыя – салтаўская культура sensu scricto – належыла асобнаму дзяржаўнаму ўтварэнню, якое яны атаясамліваюць з Рускім каганатам[58]. Паводле Галкінай, якая прысвяціла гэтай тэме асобную працу, паноўны клас складалі тут аселыя аланы-русы, якім падпарадкоўваліся вандроўныя асы і «нутраныя» (донскія) балгары[59], а на захадзе і поўначы – славяне[60]. Тэрыторыя салтава-маяцкай культуры была цэнтрам чарнаморска-балтыйскага гандлю[61].

Згодна з Галкінай і Кузьміным, «гелеспонтаўцы» Саксы Вучонага жылі недзе ля вусця Дзвіны, але яны не звяртаюць на гэта ніякай увагі, бо лічаць, што на ўзбярэжжы змешваліся легенды і паданні розных эпох і розных народаў. Паводле гэтых даследнікаў, сталіцай Русі ў выкладзе Саксы быў горад Ротала ў Эстоніі[62], прычым сама Русь мелася быць аланскай, таксама як Русь прычарнаморская. У Падзвінні і Панямонні аўтары бачаць нейкую іншую аланскую «Русь»[63], хаця ніякія сляды салтаўскай культуры на гэтай тэрыторыі невядомыя. Наагул, праведзены аўтарамі (перш за ўсё Кузьміным) аналіз крыніц, якія быццам бы ўспамінаюць пра падзвінскую і панямонскую Русь і якімі я сам некалі займаўся (напр., «Гісторыяй...» Адама Брэменскага), вельмі павярхоўны і непераканаўчы. Застаецца толькі мець надзею, што да ўласна салтава-маяцкай культуры даследнікі падышлі з большым прафесіяналізмам.

Вылучаная Кузьміным і Галкінай салтава-маяцкая культура, паводле іх, у канцы першай паловы IX ст. была разбураная ўдарамі хазараў і саюзных ім вугорцаў. У другой палове IX ст. адзінымі «гелеспонтаўцамі»-прыазоўцамі, якія кантралявалі шлях Ака – Северскі Данец – Дон-Азоўскае мора ды яго дняпроўскае адгалінаванне, маглі быць ужо толькі хазары. Паводле летапісаў, даніну плацілі ім вяцічы, севяране і радзімічы, ды нейкі час таксама паляне.

Няцяжка заўважыць, што праведзены Прыцаком аналіз звестак Саксы Вучонага пра «гелеспонтаўцаў» дасканала пасуе да апісанага Галкінай і Кузьміным салтава-маяцкага дзяржаўнага ўтварэння і прыпісанага яму кантролю гандлёвых шляхоў па Нёмане і Дзвіне ў Балтыку, толькі што шведаў тут замяняюць аланы. Нават свае балгары ў салтаўцаў меліся быць. Як ужо было сказана, з нашага гледзішча неістотна, ці салтава-маяцкая культура – гэта сапраўды каганат русаў, ды ці наагул належыць яна аланам, а не хазарам. Істотна тут толькі тое, што згодна з археалагічнымі звесткамі ні пра які скандынаўскі кантроль над цячэннем Северскага Данца і Дону, а тым больш ні пра які шведскі паноўны клас на гэтай тэрыторыі ў першай палове IX ст. і гутаркі быць не можа.

Няма таксама ніякіх хаця б легендарных паведамленняў пра тое, што шведы кантралявалі ў гэты час Дзвіну. Аб прысутнасці ладажскіх вікінгаў над Дзвіной расказвае толькі позняя прыгодніцкая «Сага пра Рольфа Пешахода». Пачынаецца яна з расповеду пра караля Рэгвіда [Hregvidr], які жыў у каралеўстве Хольмгард (Holmgard), называным таксама Каралеўствам Гарадоў [Gardariki]. У час сваёй маладосці ён быў вікінгам, зваяваў і падпарадкаваў сабе шматлікія краіны над ракой Дзвіной [Dyna] у Гардарыкі. Адтуль ён ішоў з вайною на розныя народы ва Усходнім каралеўстве [Austriki]. Прабыў ён там сем гадоў; усе ўжо думалі, што Рэгвід там і памёр, але ён вярнуўся ў Gardariki і жыў яшчэ вельмі доўга[65].

Пра Дзвіну «Сага пра Рольфа Пешахода» паведамляе, што яна плыве праз каралеўства Гардарыкі, а таксама тое, што яна – трэцяя або чацвёртая з самых вялікіх рэк на зямлі. Вытокі гэтай ракі спазнаў у час сваіх падарожжаў славуты Інгвар. Згаданы Інгвар – гэта вядомы шведскі вікінг Інгвар Дальнаход [Ingvar Vittfarne], які здзейсніў свой паход уніз па Волзе толькі на зломе 30-х і 40-х гг. XI ст.

Рэгвід безумоўна тоесны герою іншага прыгодніцкага твора, «Сагі пра Хальфдана Эйстэйсона», Хергейру. Датаванне навукоўцамі падзей, звязаных з Рэгвідам / Хергейрам, вельмі шырокае – ад канца VIII да XI ст.[66] Усё ж такі абедзве сагі змяшчаюць падзеі ў часах Гаральда Прыгожавалосага, які панаваў ад к. 860 да к. 930 г. (калі памёр яго бацька Хальфдан Чорны, яму было ўсяго дзесяць гадоў). На маю думку, маладосць Рэгвіда магла прыпасці на канец першай паловы IX ст. Калі ён сапраўды існаваў, дык мог быць супернікам Рагнара.

Палітычная карціна Усходняга каралеўства, у якім адбываліся згаданыя падзеі, у Саксы Вучонага даволі ясная: на паўночным усходзе ў Балтыцы Русь, краіна русаў, што дакладна перадае ўстаноўлены ахеолагамі абсяг скандынаўскай каланізацыі. Шлях па Дзвіне кантралююць саюзныя ім «гелеспонтаўцы». Гэта, дарэчы, дазваляе сцвердзіць, што калі Рагнар сапраўды гнаўся за Даксам уздоўж усёй Дзвіны, дык перавалок свае караблі на Ловаць. Падсумоўваючы даследаванне расказаў дацкага гісторыка пра «гелеспонтаўцаў» і захоп Полацку датчанамі, можна выказаць дзве зусім розныя гісторыі.

У першай версіі, напісанай паводле Прыцака, Кузьміна і Галкінай, гэтая гісторыя мае кантынентальны абсяг. «Гелеспонтаўцы» – гэта насельніцтва прыазоўскай салтава-маяцкай культуры, якая перад 840 г. увайшла ў смяротны канфлікт з Хазарыяй, якой дапамагала Візантыя і вугорцы. Русы-шведы, якія ў 839 г. разам з візантыйскім пасольствам наведалі заходняга імператара Людвіка Набожнага, трапілі ўрэшце ў Данію, аб чым сведчаць знойдзеныя там ажно тры пячаткі, якія належалі візантыйскаму дыпламату Феадосію Бабуцікусу[67]. На

Галава карабля з Осеберга ў выглядзе цмока, каля 800 г.

думку Дучкі, візантыйцы за пасрэдніцтвам русаў шукалі ў Даніі наймітаў на вайну з арабамі, але гэта толькі яго спекуляцыя. Ці не больш праўдападобна будзе прыняць, што пасольства русаў датычыла канфлікту ў Прыазоўі, які тады якраз разгарэўся? Глеб Лебедзеў, які іначай, чым Кузьмін і Галкіна, разумее палітычную сітуацыю на Доне (ён лічыць, што пабудова Саркела хазарамі магла быць накіраваная супраць ладажскіх русаў), якраз з гэтым канфліктам звязвае пасольства тых жа русаў у Візантыю[68]. У тым кантэксце не такім ужо і непраўдападобным выглядае прыпісаны Саксам Рагнару паход праз Міжземнае мора ў «Гелеспонт»-Прыазоўе, але адбыцца ён мог толькі на пачатку 40-х гг. IX ст. Улучэнню Саксам Падзвіння ў тэрыторыю «Гелеспонту» магло паспрыяць і тое, што ў скандынаўскай назве Полацку – Пальтыска – маем той самы корань, што ў назве «елі-пальцы», якую дацкі гісторык, мабыць, выправіў на «Гелеспонт».

Калі трымацца (падзвінскай) зямлі і схіліцца да погляду Баранаўскага, што «гелеспонтаўцы» – гэта земгалы, дык датчане не сягнулі ў той час далей Полацку. Гістарычны Рагнар мог упершыню трапіць на Дзвіну нават на пачатку 20-х гг. IX ст., але тады не заплыў далей Эвікшты. Ягоны паход, апісаны Саксам, хутчэй за ўсё адбыўся на пачатку 40-х гг. гэтага стагоддзя. Гастынг мог тут ваяваць каля 853 г. і крыху пазней, але наўрад ці пасля 858 г. Але Гальфдан Рагнарсон, калі ўсё ж такі гэта ён – Фрода I, мог тут быць да 865 г.

На маю думку, у згаданым Саксам імені полацкага «караля» – Vespasius – перадаецца літоўскі ці наагул балцкі тытул *viešpats* ‘гаспадар воласці’. Вядома, маё прачытанне імя правадыра палачанаў як балцкага тытулу кіраўніка – толькі гіпотэза, тым не менш суадносіны між балцкім і славянскім элементамі ў Беларускім Падзвінні застаюцца спрэчнымі.

Паводле Георгія Штыхава, Полацк заснаваны быў славянамі на мяжы VIII і IX ст. як крывіцкі племянны цэнтр і апорны пункт у працэсе славянізацыі краю. Да сярэдзіны IX ст. ён пераўтварыўся ў гандлёва-рамесніцкае паселішча[69]. На думку Эдуарда Загарульскага, Полацк мусіў мець асаблівы палітычны і сацыяльна-эканамічны статус, бо адна толькі функцыя вайскова-адміністрацыйнага падпарадкавання балтаў не можа быць дастатковай прычынай узнікнення гораду. У рэгіёне Беларускага Пасожжа, як заўважыў аўтар, этнічная сітуацыя на момант рассялення славянаў была не менш складаная, чым на Падзвінні, але ўсё ж такі гарадоў там не ўзнікла[70].

На думку полацкага археолага Дзяніса Дука, які паслядоўна развівае сваю канцэпцыю і правёў у 2007 г. (пасля 45-гадовага перапынку) даследаванні на гарадзішчы Рагвалода ў Полацку, вынікі гэтых раскопак цалкам пацвярджаюць выказаную Г. Штыхавым здагадку, што першапачатковы Полацк быў заснаваны на месцы закінутага гарадзішча днепра-дзвінскай культуры. З сярэдзіны IX ст. гарадзішча пры вусці Палаты стала не проста гандлёвым цэнтрам, але сталіцай аднаго з самых значных усходнеславянскіх княстваў. На думку Дз. Дука, гарадзішча пры вусці Палаты як месца сталіцы новага усходнеславянскага княства было створанае з адной галоўнай прычыны: адсутнасць аўтахтоннага балцкага насельніцтва давала магчымасць племянной эліце славянаў стварыць новы адміністрацыйны цэнтр. Таму, відаць, племяннымі цэнтрамі крывічоў не сталі ўжо абжытыя да IX ст. балцкія паселішчы на шматлікіх стратэгічна важных вузлавых пунктах, напрыклад, Віцебск ці Лукомль. Як мяркуе даследнік, Полацк станавіўся рэгіянальным палітычным цэнтрам у выніку дамоўных, саюзных міжплемянных адносін паміж аўтахтонамі-балтамі і прышлымі славянамі, але ініцыятыва ў палітычнай актыўнасці належыла славянскім пасяленцам. Незаселенае гарадзішча давала выдатную стартавую магчымасць збудаваць уласную дзяржаву, і паступова пашырыць свой уплыў на ўсе сферы грамадска-палітычнага жыцця ў Падзвінскім рэгіёне[71].

Тым не менш, славянскасць крывічоў шмат кім з даследнікаў аспрэчваецца, у тым ліку і згаданым Э. Загарульскім[72]. Як заўважыў Прыцак, Сакса Вучоны ніколі не згадвае славянаў у сувязі з Усходняй Еўропай, хаця ён добра іх ведаў як суседзяў датчанаў[73]. Прытым не ўсе даследнікі лічаць уласна палачанаў крывічамі. Ёсць гісторыкі, схільныя бачыць у іх славенаў[74].

Дзеля параўнання варта звярнуцца да даследавання Сяргея Бялецкага, прысвечанага двум іншым гарадам, якія шмат хто лічыў цэнтрамі крывічоў, – Пскову і Ізборску. Паводле даследніка, прышлае ў раён Ніжняга Павялічча насельніцтва, якое сыпала доўгія курганы і адносна якога ён не вырашае, ці было яно балцкім, ці славянскім (але лічыць нашчадкамі банцараўскай культуры), у апошняй чвэрці I тысячагоддзя н. э. было ўжо амаль цалкам асіміляванае мясцовымі фінамі[75]. Адзіным выключэннем было ўмацаванае паселішча на Труворавым гарадзішчы, якое было заснаванае ў VIII ст. На думку Бялецкага, жылі тут прыхадні з балтыйска-славянскага Памор'я, для якіх галоўным заняткам былі ўнутрырэгіянальныя гандлёвыя аперацыі і экспарт тавараў у краіны «балтыйскага аб'яднання»[76]. Паселішча было падпаленае і цалкам знішчанае ў сярэдзіне IX ст. скандынаўскімі наезнікамі[77]. Адначасова ў пажары загінуў і рэгіянальны фінскі племянны цэнтр на Пскоўскім гарадзішчы. Тут магчымае даволі дакладнае датаванне знішчэння паселішча, бо спіл бервяна, якое паходзіць з пласта пажарышча, датуецца 860 г.[78] На месцы фінскага Пскова скандынавы заснавалі свой цэнтр. Адзначым прытым, што, паводле Бялецкага, менавіта Пскоў быў першапачаткова

названы скандынавамі Ізборскам, а паселішча на Труворавым гарадзішчы магло называцца Славенскам[79].

Улічыўшы спосаб функцыянавання славянскага паселішча на Труворавым гарадзішчы (Славенска?), можна засумнявацца, ці сучасны яму Полацк выконваў функцыі сталіцы княства. Магчыма, ён быў толькі гандлёвай эмпорыяй. Паводле Дз. Дука, індыкатарам працэсу станаўлення Полацкага княства з'яўляюцца сведчанні летапісаў і скандынаўскіх сагаў[80]. Летапісы ўсё ж такі фіксуюць гэты працэс толькі з 864 г., калі, згодна з «Аповесцю мінулых гадоў», Полацк меў атрымаць таварыш Рурыка з невядомым імем. Сакса Вучоны, чые паведамленні храналагічна адпавядаюць паведамленням кіеўскага летапісца, расказвае не аб пакліканні варагаў, а толькі пра захоп Полацку датчанамі. Рурыка здаўна атаясамліваюць з вікінгам Рэрыкам, які дзейнічаў у Фрысіі і паўднёвай Ютландыі[81]. Сакса Вучоны залічвае Рэрыка, якога называе Рорыкам, у дацкія каралі. Паводле яго, калі Рорык стаў каралём Даніі, на краіну наехалі куршы і шведы, якія быццам бы да таго плацілі датчанам даніну, а славяне і шматлікія іншыя плямёны далучыліся да бунту. Рорык перамог гэтых «варвараў» у марской бітве[82]. Затым ён склаў дамову з астатнімі славянамі, якіх прымусіў падпарадкавацца яму і плаціць даніну[83].

Гісторыю Рорыка, расказаную Саксам, можна лічыць звяном, якое спалучае звесткі пра гістарычнага Рэрыка з сюжэтам «Аповесці мінулых гадоў» пра адмаўленне ад варажскай даніны і выгнанне варагаў, а затым пра «пакліканне» Рурыка. «Аповесць» паведамляе пра гэта пад 862 г., але перыяд абвастрэння адносін і выгнання варагаў можна датаваць 840 – 850 гг.[84], што адпавядае паведамленню Рымберта пра адмаўленне куршамі даваць даніну шведам каля 853 г. і паход датчанаў на куршаў, каб абкласці іх падаткам. Відаць, бунт меў шырэйшы абсяг, чым вызначаны летапісцам. Аповеды Саксы Вучонага пра Рагнара і Гадынга / Гастынга сведчаць пра тое, што гэтую сітуацыю спрабавалі выкарыстаць датчане, якія атакавалі таксама жыхароў Падзвіння.

Сярод плямёнаў, якія раней выгналі варагаў, а пасля быццам бы паклікалі Рурыка, называюцца аўтарам «Аповесці» і крывічы. Пытанне ў тым, ці крывічы ў той час былі еднасцю і каго з іх датычыць паведамленне. Напэўна, былі сярод іх «смаленскія», калі лічыць, што Гнездава належала шведскім варагам. На тэрыторыі «пскоўскіх крывічоў» у сярэдзіне IX ст. не было ніякіх скандынаўскіх паселішчаў, а адзінымі безумоўнымі славянамі былі жыхары Труворавага гарадзішча. Не маглі яны быць ні крывічамі, ні славенамі, якія паклікалі Рурыка, бо якраз іх рурыкавыя варагі і знішчылі, таксама як фінскае паселішча на Пскоўскім гарадзішчы. Такім чынам, ясна, што тутэйшае насельніцтва, як славяне, так і чудзь, напэўна рурыкавых варагаў не клікала. Таксама з Падзвіння крывічы не маглі выгнаць варагаў-шведаў, бо тых тут відавочна не было. Як ужо гаварылася, згодна з Саксам Вучоным «гелеспонтаўцы» (відаць – земгалы) і палачане былі хаўруснікамі, а не даннікамі русаў (якіх мы лічым варагамі-шведамі). Палачане ў «Аповесці мінулых гадоў» не называюцца сярод плямёнаў, якія плацілі даніну варагам і паклікалі Рурыка ў 862 г. Магчыма, яны былі сярод тых славянаў, якія, паводле Саксы Вучонага, падтрымалі шведаў супраць Рорыка. Полацк, згодна з летапісцам, Рурык «даў» нейкаму свайму мужу толькі праз два гады. Але якім чынам Полацк трапіў пад уладу самога Рурыка? Раней паводле летапісца «пакліканы» са сваім братам Трувор нібыта «сеў» у Ізборску. Тымчасам «сесці» ён мог толькі на папялішчы, у якое ператварыла горад яго дружына.

Сляды пажару ў Полацку пакуль археалагічна не зафіксаваныя, а таму рурыкавыя дружыннікі маглі прыйсці згодна з дамоваю з палачанамі. Але не менш праўдападобна, што горад над Палатой узяты быў сілай, прычым разам з палачанамі горад абаранялі, відаць, і мясцовыя балты, са сваім кіраўніком-вешпацам. Калі так было, тады і Фродам I Саксы Вучонага, і гэтым «мужам», якому Рурык «даў» Полацк, быў хутчэй за ўсё Гальфдан Рагнарсон, які захапіў горад хітрасцю, а таму і знішчэнні не мусілі быць вялікімі. Пераход Полацку ў рукі датчанаў відавочна парушыў раўнавагу ў днепра-дзвінскім рэгіёне, што выклікала рэакцыю «Нізу», вядомую як летапісны паход Аскольда і Дзіра супраць палачанаў. Я выкарыстоўваю тут старадаўні геаграфічны тэрмін, бо не адчуваю сябе кампетэнтным вырашаць праблему, якую дзяржаўную і этнічную сілу сапраўды прадстаўлялі згаданыя правадыры.

Паколькі ўсё гэта мелася адбыцца акурат у сярэдзіне IX ст., узнікае пытанне, ці Полацк стаў цэнтрам княжання да прыходу датчанаў, ці разам з ім. На жаль, згодныя паведамленні як дацкага гісторыка, так і кіеўскага летапісца не пацверджаныя пакуль што вынікамі археалагічных даследаванняў. Пытанне застанецца адкрытым, пакуль не будзе цалкам раскапанае Рагвалодавае гарадзішча і лепей даследаваныя аколіцы Полацку.

Пытанняў больш, як адказаў, але тым не менш пераказы «Гісторыі датчанаў» і летапісаў не дазваляюць разглядаць гісторыю Полацкага княства як просталінейнае развіццё крывіцкай дзяржавы ад заснавання гораду над Палатой ажно да княжацкіх часоў. ✸

---

[1] Latyszonek O., Bely A. On the Scandinavian origin of Rahvalod // Annus Albaruthenicus. 2005. T. VI. C. 49-64; Белы А., Латышонак А. Сага пра Рогвалада // Калосьсе. 2006. № 2 (11). С. 36-47.
[2] Сапунов А. Река Западняя Двина. Витебск, 1893. С. 25.
[3] Wolfram H. Historia Gotów. Warszawa — Gdańsk, 2003. С. 371.
[4] Гл.: Baldwin S. Was Ragnar Lothbrok historical? // http://www.scangen.se/medievfl/ragnar.htm.
[5] Пріцак О. Походжэння Русі. Київ, 2003. С. 388, 841.
[6] Banaszkiewicz J. «Lestek» (Lesir) i «Lechici» (Lesar) w średniowiecznej tradycji skandynawskiej // Kwartalnik Historyczny. 2001. R. CVIII. T. 2. C. 10; Джонс Г. Викинги. Потомки Одина и Тора. Ч. I. Гл. 2 // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/djons/02.php
[7] Пріцак О. Походження Русі. С. 350, 416, 499 ды інш.
[8] Baranauskas T. Saxo Grammaticus on the Balts // http://viduramziu.lietuvos.net/en/vikings.htm
[9] Baldwin S. Danish kings in the 8th and 9th centuries // http://www.scangen.se/medievfl/ragnar.htm. С. 3.
[10] Saxo Grammaticus. Gesta Danorum. Lib. IX, 9.3.1-4 (P. 250-251) // http://www2.kb.dk/elib/lit//dan/saxo/lat/or/dsr/
[11] Пріцак О. Походження... С. 389, 841.
[12] Baranauskas T. Saxo...
[13] Ласкавы Г. Викинги. Походы, открытия, культура. Минск, 2004. С. 129.
[14] Сапунов А. Река ... С. 26.
[15] Baranauskas T. Saxo Grammaticus on the Balts. Як мяркуе аўтар, Рагнар пераралок караблі хутчэй за ўсё на Ловаць або Дняпро.
[16] Saxo Grammaticus. Gesta Danorum. Lib. IX, 9.4.20-21 (P. 257).

17 Baranauskas T. Saxo Grammaticus on the Balts.
18 Saxo Grammaticus. Gesta... Lib. IX, 9.4.29-32 (P. 259-260).
19 Пріцак О. Походження Русі. С. 386.
20 Saxo Grammaticus. Gesta Danorum. Lib. I, 1.6.7-10 (P. 23-24).
21 Ibid. Lib. I, 2.1.7 (P. 38).
22 Ochmański J. Historia Litwy. Warszawa i inne, 1982. S. 38-39.
23 Lipoński W. Cywilizacja Wysp Brytyjskich. Poznań, 2001. S. 168.
24 Baranauskas T. Saxo Grammaticus on the Balts.
25 Pritsak O. The Origin of Rus'. Vol. 1: Old Scandinavian Sources Other than the Sagas. Harvard, 1982. P. 174-181.
26 Пріцак О. Походження Русі. С. 422.
27 Pritsak O. The Origin of Rus'. P. 122; Полное собрание русских летописей. Т. IX: Летописный сборник, іменуемый Патриаршей или Никоновской летописью. Москва, 2000. С. 9.
28 Baranauskas T. Saxo Grammaticus on the Balts.
29 Ibid.
30 Saxo Grammaticus. Gesta Danorum. Lib. VIII, 8.10-14 (P. 233-235).
31 Baranauskas T. Saxo Grammaticus on the Balts.
32 Новікаў Я. Ваенная гісторыя беларускіх земляў да канца XII ст. Мінск, 2006. С. 97.
33 Saxo Grammaticus. Gesta Danorum. Lib. VI, 6.5.14 (P. 155).
34 Пріцак О. Походження Русі. С. 591.
35 Тамсама. С. 423.
36 Baranauskas T. Saxo Grammaticus on the Balts.
37 Пріцак О. Походженне Русі. С. 597; Мельникова Е. Древняя Русь в исландских географических сочинениях // Древнейшие государства на територии СССР. Материалы и исследования 1975 г. Москва, 1976. С. 150. Тут памылкова раздзяляюцца гэтыя назвы, а Seimgol інтэрпрэтуецца як Сейм.
38 Пріцак О. Походження Русі. С. 426
39 Labuda G. Źródła, sagi i legendy do najdawniejszych dziejów Polski. Warszawa, 1961. S. 139.
40 Пріцак О. Походження Русі. С. 423.
41 Тамсама. С. 426.
42 Duczko W. Ruś wikingów. Warszawa, 2006.
43 Ibid. S. 159-160.
44 Ibid. S. 95.
45 Ibid. S. 132.
46 Ibid. S. 198, 201.
47 Ibid. S. 181-182.
48 Дернович С.В. Скандинавские древности эпохи викингов в Беларуси. Минск, 2006. С. 11-12.
49 Штыхов Г. Древний Полоцк IX – XIII вв. Минск, 1975. С. 21, мал. 9-4; Дернович С. Скандинавские древности эпохи викингов в Беларуси. С. 25.
50 Штыхов Г. К вопросу пребывания норманнов в Полоцке // Тезисы докладов шестой Всесоюзной конференции по изучению Скандинавских стран и Финляндии. Таллин, 1973. Ч. 1.; Дернович С. Скандинавские древности эпохи викингов в Беларуси. С. 27.
51 Дзярновіч С. Сувязі Полацка са Скандынавіяй у эпоху вікінгаў // Беларускі гістарычны часопіс. 2004. № 5. С. 38-43.
52 Мілюцін У. Полацкі рэчавы скарб // Археалогія і нумізматыка Беларусі. Энцыклапедыя. Мінск, 1993. С. 511.
53 Дернович С. Скандинавские древности эпохи викингов в Беларуси. С. 41.
54 Рябцевич В. Козьянковский клад // Археологические открытия за 1973 г. Москва, 1974. С. 380; Мельникова Е. Скандинавские рунические надписи. Москва, 2001. С.146-149; Дернович С. Скандинавские древности эпохи викингов в Беларуси. С. 41.
55 Мельникова Е. Восточноевропейские топонимы с корнем garð- в древнесеверной письменности. Советское славяноведение. 1977. № 22. С. 201; Лебедев Г. Эпоха викингов в Северной Европе. Историко-археологические очерки. Ленинград, 1985. С. 187.
56 Белецкий С. Начало Пскова. Санкт-Петербург, 1996. С. 80.
57 Плетнева С. Хазары. Москва, 1976. С. 43 і наст.
58 Галкина Е., Кузьмин А. Росский каганат и остров русов // Славяне и Русь: Проблемы и идеи. Концепции, рожденные трехвековой полемикой, в хрестоматийном изложении. Сост. А. Кузьмин. Москва, 2001. С. 458-461. Гл. таксама: Галкина Е. Тайны Руского каганата. Москва, 2002.
59 Галкина Е. Тайны Руского каганата. С. 309 і наст.
60 Тамсама. С. 287 і наст.
61 Тамсама. С. 204-208.
62 Галкина Е. і Кузьмин А. Росский каганат и остров руссов. С. 468.
63 Тамсама. С. 472.
64 Галкина Е. Тайны Руского каганата. С. 245-253.
65 Rafn C. Antiques Russ d'apres les monuments historiques des Islandais et des anciens Scandinaves. Copenhague, 1850 – 1852. P. 230-231.
66 Коновалов Ю. Русско-скандинавские связи середины IX – середины XI вв. // Историческая генеалогия. 1995. № 5. С. 43, 54. Канавалаў тоеснасці Рэгвіда і Хергейра не заўважыў. Шырэй глядзі: Latyszonek O. Bely A. On the Scandinavian origin of Rahvalod. P. 52-55; Белы А., Латышонак А. Сага пра Рогвалада. С. 39-41.
67 Duczko W. Ruś wikingów. S. 37, 48-54.
68 Лебедев Г. Эпоха викингов в Северной Европе. С. 190
69 Штыхов Г. Города Полоцкой земли. Минск, 1978. С. 26-27; Штыхаў Г. Новыя раскопкі ў Полацку // Помнікі старажытнабеларускай культуры: новыя адкрыцці. Мінск, 1984. С. 156.
70 Загорульский Э. Древняя история Белоруссии: автореф. дисс. ... доктора ист. наук. Минск, 1983. С. 27; Дук Дз. Феномен станаўлення дзяржаўнасці на землях полацкіх крывічоў (IX – XI стст.) // Спадчына. 2003. № 6. С. 42.
71 Дук Дз., Шайкоў В. Паходжанне і ранняя гісторыя Полацка (VIII–X стст.) // Беларускі гістарычны часопіс. 2001. № 6. С.14-18; Дук Дз. Феномен станаўлення дзяржаўнасці на землях полацкіх крывічоў (IX – XI стст.). С. 43; Дук Дз. Станаўленне Полацка // Беларускі гістарычны часопіс. 2007. № 11. С. 28-29.
72 Гл.: Загарульскі Э. Заходняя Русь. IX – XIII стст. Мінск, 1998.
73 Пріцак О. Походження Русі. С. 417-418.
74 Мачинский Д. О времени и обстоятельствах первого появления славян на Северо-Западе Восточной Европы по данным письменных источников, // Северная Русь и ее соседи в эпоху раннего средневековья. Ленинград, 1982. С. 15; Лебедев Г. Эпоха викингов в Северной Европе. С. 199, 203.
75 Белецкий С. Начало Пскова. С. 39-43, 52.
76 Тамсама. С. 77.
77 Тамсама. С. 32-33.
78 Тамсама. С. 57.
79 Тамсама. С. 33, 80-82.
80 Дук Дз. Феномен станаўлення дзяржаўнасці на землях полацкіх крывічоў (IX – XI стст.). С. 43.
81 Гл.: Ловмянский Г. Рерик Ютляндский и Рюрик Новгородский // Советское славяноведение. Таллин, 1963. Т. VII.
82 Saxo Grammaticus. Gesta Danorum. Lib. III, 3.5.1 (P. 73).
83 Baranauskas T. Saxo Grammaticus on the Balts.
84 Лебедев Г. Эпоха викингов в Северной Европе. С. 260, табл. 11.

BALTICUM ANNO DOMINI 1650:
БАЛТАСКАНДЫЯ Ў ЭПОХУ ВАЗАЎ

КІРЫЛА
КАРЛЮК

УСТУП

Мы звыклыя ўяўлять, што балтыцкі рэгіён існуе на роўні культурнай, геапалітычнай і геаграфічнай лучнасці. Канструяванне такога рэгіёну выклікана аб'ектыўнай неабходнасцю пошуку натуральнага шляху інтэграцыі ў пабудове сучаснай прасторы дзяржаў дабрабыту ў рамках рэгіянальных праектаў Еўрапейскага Звязу[1] – пэўнае скажонае ліберальнае праекцыі колішніх імперскіх напрамкаў развіцця Лацінскай цывілізацыі[2].

Але дасюль у нас шмат пытанняў, чым ёсць Паўночна-Ўсходняя Еўропа як рэгіён? Ці існавала яна ўласна як пэўная культурна-цывілізацыйная лучнасць у гісторыі раней? (Рэ?)канструюючы новую рэгіянальную прастору і пэўную ідэнтычнасць, якая няўхільна з яе выцякае, мы шукаем легітымацыі сваіх ментальных картаў у гістарычным кантэксце, адначасова творачы такім чынам яе гістарычны наратыў[3]. Хацелася б падкрэсліць гэта: не проста займаемся акадэмічным стварэннем якіх-кольвек гістарычных рэгіёнаў, але менавіта пішам іх гісторыю.

Адной з такіх спробаў даць адказ на згаданыя пытанні з'яўляецца і гэты артыкул, мэта якога – зазірнуць, якой была Балтыка ў эпоху свайго адноснага эканамічнага ды палітычнага росквіту, калі на яе берагах раскінуліся тры велізарныя еўрапейскія моцарствы (Швецыя, Данія і Рэч Паспалітая), а яшчэ два (Брандэнбург-Прусія і Расія) ужо цалкам відавочна набіралі моц, каб у будучым назаўжды зрынуць у нябыт веліч першых трох, а разам з ёй і саму ідэю *Balticum*, падзяліўшы рэгіён ужо зусім у іншае геапалітычнае праекцыі.

Чаму *Балтаскандыя*? Безліч паняткаў і азначэнняў, якія так ці інакш будуць сустракацца ў тэксце: Балтыка, Паўночна-Ўсходняя і Паўночная Еўропа, Балтыцкі свет, *Norden*[4]... Абраны тэрмін крыху анахраністычны, зважаючы на яго паходжанне ў дыскурсе вядомай геапалітычнай канцэпцыі літоўскага прафесара Казыса Пакштаса[5]. Але, на мой погляд, ён найбольш дакладна вобразна акрэслівае тыя ўмоўныя межы (калі аб іх увогуле можна казаць) разгляданай прасторы. Менавіта так, як яе ўяўлялі тагачасныя картографы.

1650 г. – ідэальны час для выправы ў гэта адначасова невялікае і каласальнае падарожжа ў Балтаскандыю. Час, калі на берагах Балтыкі ўсталявалася *адносная* стабільнасць і мір, *адносны* баланс сілаў, *адносны* спакой, які, аднак, ужо заўважна калыхаўся ад «падземных» штуршкоў, што ішлі знутры і з-за межаў рэгіёну, напрыклад, з казацкіх стэпаў.

Балтыцкае мора ранняга Новага часу – жывы арганізм. Гэта – людзі, народы, гарады, караблі, навука, «высокая» і народная культура, мовы, грашовыя плыні, дзяржавы, дынастыі, войны... Мора – гэта таксама і суша, як ні парадаксальна. Як пісаў Фернан Брадэль у сваёй знакамітай, ужо класічнай манаграфіі «Міжземнае мора і міжземнаморскі мір у эпоху Філіпа II»[6], жыццё мора «*непадзельнае ад зямлі, яго паэзія прасякнутая сялянскімі матывамі, яго мараплаўцы – адначасова сяляне. Гэта разам з тым мора аліўкавых гаёў і вінаградняў, як і мора вузкіх вяслярных судоў і круглых гандлёвых караблёў, і яго гісторыю нельга адмежаваць ад сушы, як гліну нельга адарваць ад рук майстра, што надаюць яму форму. Lauso la mare e tente'n terro ("Услаўляй мора і заставайся на сушы"), кажа правансская прымаўка*».

Гэтак і Балтыка – найперш людзі, і толькі потым тэрыторыя, геаграфія, ландшафт. Гэта не пункт на карце, а значна шырэйшы аб'ект для даследавання. Прастора жыццёвая, інтэлектуальная, эканамічная, палітычная. Разам з тым, гэта і стыхія, моц прыроды, *natura*, неабжытая прастора ў розных яе праявах балта-скандынаўскага краявіду, *incult* (паводле Рэнэ Берэля) – вымярэнне асабліва актуальнае, што да разгляданага рэгіёну, дзе тонкія абжытыя анклавы рэзка кантраставалі з неабсяжныміляснымі, каменнымі і балотнымі масівамі значна больш, чым у шмат якіх іншых частках Еўропы.

Менавіта таму гаворка пойдзе больш пра прастору і насельнікаў Балтаскандыі, чым уласна пра асобныя гістарычныя

На старонцы злева – партрэт Хрыстыяна IV, караля Даніі і Нарвегіі. Пітэр Ісакс, каля 1616 г.

У загалоўку выкарыстаная выява маенты коштам 15 дукатаў часоў Жыгімонта III Вазы, 1617 г.

Карта «Tabula Exactissima Regnorum Sueciae et Norvegiae, nec non Maris Universi Orientalis Terrarumq. Adjacentium». Нікалас Ёаніс Вішэр «Піскатор». Амстэрдам, каля 1650 г.

падзеі і постаці. Свядомыя і несвядомыя героі гэтага артыкула: гаспадары, арыстакраты, гандляры, каланісты і проста падарожнікі – рухаюцца праз усю Еўропу наўсцяж, праз само Балтыцкае мора ў Зунд, адтуль праз Паўночнае мора ў Ла-Манш да іберыйскіх берагоў і Атлантыкі, у Міжземнамор'е, і нават далей, за межы Еўропы – *plus ultra*, за Геркулесавы стаўпы! – у Новы свет, Афрыку і Азію, звязваючы Балтаскандыю нябачнымі ніцямі з усім вядомым светам. Пры гэтым героі расповеду самі часта выступаюць актыўнымі суб'ектамі шмат якіх працэсаў, а не проста прымаюць у іх чынны ўдзел.

Паўночна-Ўсходняя Еўропа 1650 года – парадаксальнае месца і час, дзе на эканамічнай і культурнай перыферыі Еўропы паўставалі і знікалі вялікія гаспадарствы, якія так ці інакш уплывалі на працэсы ва ўсім свеце. Гэтая Балтаскандыя вельмі сучасная XVII стагоддзю, барочная па дусе і змесце, але адначасова і вельмі архаічная, дзе захоўваюцца традыцыйныя звычаі, а ў хрысціянстве заўважны практыкі, звязаныя са старажытнай паганскай спадчынай. Гэта поствестфальская Еўропа новых тэрытарыяльных дзяржаў. Час адноснай стабільнасці перад страшнай бурай паўночнаеўрапейскага крызісу, які пачнецца літаральна праз некалькі год.

Сярэдзіна XVII ст. – у пэўным сэнсе транзітная эпоха. Цэнтр эканамічнай і палітычнай магуты няўхільна рухаўся з міжземнаморскага поўдня на поўнач Еўропы. Дакладней, *паўночны-захад*. Але чаму агульная кан'юнктура не прывяла да аналагічнага ўздыму Паўночна-Ўсходняй Еўропы? Наадварот, пачатак XVIII ст. азначыў канец Балтаскандыі як адзінай інтэграванай прасторы ды нараджэнне велічы Прусіі і Расіі. З'яўленне нябачнай, але адчувальнай геапалітычнай мяжы ў самым сэрцы Балтаскандыі надоўга прадвызначыла лёсы дзясяткаў народаў гэтага рэгіёну.

Інтрыгуючы сюжэт, праўда?..

Натуральна, не гледзячы на пэўныя паралелі ў плашчыні абранага аб'екта даследавання, я ніякім чынам не прэтэндую на лаўры Фернана Брадэля, хаця яго падыходы да гістарычнага канструявання і вывучэння міжземнаморскай прасторы з'яўляюцца выключна аўтарытэтнымі прыкладамі для аўтара гэтых радкоў. Тым не менш, задачы і метады, якія можна ажыццявіць у рамках сціплага артыкула, не могуць нават хоць неяк быць параўнаныя з бліскучай трохтомнай брадэлеўскай манаграфіяй...

Але ж рушым у падарожжа ў час і месца, якія мы можам збольшага рэканструяваць, толькі *ўявіўшы* на наступных старонках.

ПРАСТОРА І МЕЖЫ

Цяжка дакладна азначыць нейкія межы Балтаскандыі. І наўрад ці роўныя лініі на карце нашай часткі свету могуць дапамагчы нам у падарожжы, зважаючы на той складаны характар рэгіёну, аб якім казалася ў пачатку. Але паспрабуем.

Лепей за ўсё абраць самы просты шлях – звярнуцца да тагачасных картаў. Гэта не выпадкова і не нейкі капрыз аўтара, а хутчэй неабходнасць, бо для нас цікавыя не столькі знаёмыя геаграфічныя абрысы, колькі бясконцы і складаны парад ідэнтычнасцяў тагачасных насельнікаў гэтай самай прасторы. Менавіта таму мы глядзім на тагачасныя карты Балтыцкага мора, бо менавіта яны рэпрэзентуюць гэты цікавы бок канструявання ўяўнае прасторы, ментальную картаграфію.

Зрэшты, гэта не проста разнастайныя карты, а цэлы іх комплекс, досыць падобных, амаль аднолькавых, выдаваных цягам усяго «доўгага сямнаццатага стагоддзя». Сярод іх спынімся на карце пад тыповаю барочнаю назваю «*Tabula exactissima regnorum Sueciae et Norvegiae, nec non Maris Universi Orientalis Terrarumq. adjacentium...*», выдадзенай у Амстэрдаме знакамітым і ўплывовым домам Піскатораў, уласна яго заснавальнікам Нікаласам Ёанісам Вішэрам (1587–1652) каля 1650 года. Карта ў гэтым шэрагу досыць рэпрэзентатыўная.

Нідэрланды – галоўны цэнтр картаграфіі і выдавецкае справы Еўропы XVII ст. Доўгі час самая паспяховая марская і гандлёвая дзяржава, якая збудавала сваю транскантынентальную імперыю багацця ад амбітнага Новага Амстэрдаму (будучы Нью-Ёрк) у Вест-Індыі да маляўнічай Батавіі ў Ост-Індыі. У першую чаргу непасрэднай крыніцай гэтай моцы была тая каласальная пасярэдніцкая роля ў сусветным марскім гандлі, якую ўзялі на сябе Злучаныя Правінцыі, адначасова кінуўшыя дзёрскі вайсковы выклік наймацнейшаму гаспадарству тагачаснай Еўропы – гішпанскай манархіі Габсбургаў. Іх уражвальны поспех – гэта поспех Паўночнай Еўропы, яе гімн перамогі, бо ўсе палітычныя і эканамічныя працэсы адсюль і назаўсёды вырашаюцца ў Амстэрдаме, Лондане і Парыжы, а зусім не ў Мадрыдзе, Генуі ці *Serenìsima*[7]. Поўнач пасунула далёка ўбок свайго старога рэнесансавага настаўніка. Адной з асноўных крыніцаў гэтага казачнага багацця Галандыі быў яе балтыцкі гандаль, пачынаючы ўжо з апошняй чвэрці XVI ст.

І гэта для нас вельмі істотна. Бо Піскатор быў як раз грамадзянінам гаспадарства, якое было бясспрэчным лідарам балтыцкага гандлю ўсё XVII ст. Тым больш важкая для нас гэтая карта, паколькі гэта візія *збоку*, погляд чалавека з уяўнага *Захаду* і адначасова *Поўначы* на *Ўсходняе мора* (як Балтыка названая на карце паводле германскай традыцыі). Але разам з тым, гэта погляд вельмі кампетэнтны і ўдумлівы. Гэта не эгацэнтрычныя інтэрпрэтацыі тагачасных (і пазнейшых) шведскіх картографаў, замкнутыя ў шырокія, але ўсё ж значна

абмежаваныя дзяржаўныя межы магутнага *Regnum Sueciae*. Таму каго, калі не галандцаў, спытаць пра ўяўныя межы гэтай часткі Паўночнай Еўропы?

Мы крочым за Піскаторам, углядаючыся ў яго карту. Акрамя ўласна геаграфіі і вельмі цікавага падзелу на рэгіёны і землі, мы разам з тым удумліва зважаем на яго яскрава барочны шлях мыслення, *style of reasoning*, як яго крыху іранічна назваў Коэн Вермеір[8]. Гэта тое, што нам вядома пад азначэннем барочнай *theologia naturalis*, натур-тэалогіі, – спроба знайсці, *чаму рэчы такія, як ёсць*. Гэтакая адна з многіх барочных (контр)рэвалюцый у вобласці мыслення. Не вызначэнне месца для рэчы, а традыцыяналісцкі пошук яго, ужо вызначанага Богам. Бясконцая, крыху шызафрэнічная класіфікацыя, падлік і называнне абсалютнага ўсяго, што датуль было не занатавана, ад казурак да цэлых краінаў. Часам гэтую логіку цяжка зразумець, але збольшага магчыма. Гэта ж тычыцца і інтэлектуальных практык вакол гэтай усходняй (для галандца) *terra incognita*, такой блізкай і амаль роднай, але малавядомай.

Як бы сённяшні чалавек абрысаваў межы *Балтаскандыі*? Хутчэй за ўсё было б досыць *лагічна* (з сучаснага гледзішча) абрысаваць межы мора і ўсіх рачных басейнаў Балтыкі. Але Вішэр глядзіць значна шырэй: добра, але як жа Нарвегія, ці рэзаць па-жывому *Скандынавію*? А як жа даўнія ганзейскія Гамбург і Брэмен? Шмат пытанняў, якія аўтар карты па-майстэрску вырашае. Межы на барочных картах гэта звычайна ўмоўныя ўяўныя прасторы, звязаныя як з геаграфіяй і палітыкай, гэтак і з цывілізацыйнай і рэлігійнай традыцыямі.

Абшар *Балтаскандыі* можам пачаць абрысоўваць ад цэнтра марской прасторы. Усё ўзбярэжжа, дзіўны рэльеф берагавое лініі, часам адносна роўны, але збольшага ў паваротах і затоках. Гэта прынамсі шэсць вялікіх унутраных балтыцкіх выспаў з традыцыйнымі марскімі краявідамі ўсходу Балтыкі (дзюны, пясок, сосны, елкі, часам крыху камяністыя берагі і горныя пароды): Готланд, Эланд, Эзэль, Даго, Барнхольм і Руген. Гэта таксама ўвесь Дацкі архіпелаг з Зеландыяй, Фюнам, Лаландам і тысячамі іншых драбнейшых балтыцкіх выспаў. Аландзкія выспы. Усе яны досыць дзіўныя тэрыторыі са сваім вынятковым астраўным насельніцтвам, валоданне якімі для Швецыі і Даніі хутчэй даніна прэстыжу ў супрацьстаянні за балтыцкую гегемонію, чым нейкая прагматычная неабходнасць эканамічнага ці вайсковага характару. Досыць ізаляваны астраўны свет. Гісторыя з Барнхольмам у 1659 г., лёс якога вырашыла адно паўстанне супраць невялікай

«Sueciae Norvegiae et Daniae Nova Tabula». Еган Янсоніўс. З «Atlas Novus» Вілема Блаў. Амстэрдам, 1645 г.

шведскай акупацыйнай залогі, вельмі паказальная: пасля гэтага выспа была назаўжды вернутая Даніі.

Кантынентальны бераг: шмат выдатных бухтаў, у тым ліку і досыць выгодных, што не замярзаюць узімку. А гэта ўжо гандаль. А гандаль значыць гарады і іх буйное насельніцтва, якія літаральна ўразаюцца ў прыморскі краявід Балтыкі.

Ад гэтай тонкай палоскі берагу пяройдзем на захад. Тут паміж найвялікшай выспай Дацкага архіпелагу Зеландыяй і Скандынаўскім паўвостравам вароты Балтыкі – Зунд. З двух бакоў ад яго нашы паўночныя Геркулесавы стаўпы – Кронборг у Хельсінгоры, слынны дзеля генія Шэкспіра, і сконскі Хельсінборг, моцныя бастыёны і гарматы якіх пільнуюць балтыцкі марскі ўваход. Зунд – ключ да кантролю над Балтыкай, элемент вайсковай моцы, прэстыжу, але галоўнае – важкая крыніца для каралеўскай скарбніцы.

Але заходняя мяжа Балтаскандыі адносна зразумелая: ад Везэра, даўніх фрызскіх земляў, Брэменскага арцыбіскупства, якое трапіла пад уладу Шведскай кароны ў выніку Вестфальскага міру, праз Гальштэйн па заходнім узбярэжжы Ютландыі. Досыць зразумелая лінія. Вольныя ганзейскія гарады Брэмен і Гамбург, традыцыйна шчыльна ўцягнутыя ў балтыцкі гандаль і дачыненні. Уладанні дацкага каралеўскага Альдэнбургскага Дому: злучаныя герцагствы Шлезвіг і Гальштэйн. Але гэта адначасова і Паўночнае мора, бо Ніжняя Саксонія – гэта дакладна заможны густанаселены *Захад*, згодна з выразным франтырам Гамбург-Трыест, які выдатна акцэнтаваў П'ер Шаню[9]. Таму ўся азначаная вышэй прастора ў вялікай ступені «транзітны рэгіён», зона накладання арганічнай сферы Балтыцкага і Паўночнага мораў.

Праз Катыгат да нарвежскіх скалістых берагоў. Ці можа быць яшчэ больш яскравая і адначасова мудрагелістая мяжа за нарвежскія ф'ёрды? Згаданая «транзітная зона» працягваецца далей на поўнач ад Бергену да Трондхейму. Берген – калісь важная частка гандлёвай сеткі Ганзы праз Балтыку ў Паўночнае мора. І далей-далей, туды, дзе пачынаюцца «глухія» тэрыторыі, дзе жывуць паўкачавыя лапландцы. Самы паўночны пункт Балтаскандыі, Фінмарк: увогуле межы тут не былі акрэслены ані палітычна (да XVIII ст.[10]), ані нават геаграфічна (тут няма выразных уласцівых горных храбтоў). На разгляданай карце гэта частка «Вялікай Швэцыі», хаця фармальна гэта напраўду землі Дацкай кароны. Сапраўды, тут пачынаюцца вялікія неабжытыя тэрыторыі – Лапонія. Ад Халагаланду і Фінмарку да Кольскага паўвострава і Карэліі. І тут ужо ўзнікаюць складанасці.

Усё вельмі ўмоўна, бо наогул мяжа паміж «Вялікай Швецыяй» і Расіяй – гэта мяжа дзвюх цывілізацый. Балтаскандыя «сканчаецца» дзесьці там, дзе сканчаецца свет класічнай лацінамоўнай навукі і культуры. Тэрытарыялізацыя дзяржаў у XVII

Мапа Лівоніі знакамітага галандскага картографа Вілема Блаў, каля 1640 г.

ст. праводзіць ад Карэліі да Ладагі першую дакладную ў гэтых мясцінах мяжу. Гэта мяжа Сталбоўскага міру 1617 г. Дзякуючы фінскай каланізацыі і новым магчымасцям дзяржаўнай палітыкі, Шведскае каралеўства здолела эфектыўна легітымізаваць свае правы на далучаныя землі Карэліі. Гэта мяжа супрацьстаяння Лацінскага свету і *Slavia Orthodoxa*, рэпрэзентаваных калісь Швецыяй і Ноўгарадам, а цяпер Швецыяй і Масковіяй / Расіяй. Хаця для саміх фінаў і карэлаў, якія жывуць у межах аўтаномных правінцый і аб'ектыўнай лакальнай ізаляцыі, прапагандысцкія захады дзяржавы застаюцца малазразумелымі і нават не пачутымі, бо прапаганда дзеля ўзроўню развіцця камунікацый не дасягала сваіх мэтаў[11].

Сімвалічная мяжа. Хаця гістарычна ад часоў вікінгаў і Ганзы Ноўгарад і землі паmoраў з узбярэжжам Белага мора – таксама ў пэўнай ступені часткі прасторы Балтаскандыі. Але ці маюць яшчэ гэтыя гістарычныя паняткі хоць нейкі сэнс і каштоўнасць для чалавека сярэдзіны XVII ст.?

Далей танюткая шведская фінамоўная Інгрыя і Лівонскія землі. Апошнія таксама ўладанні Шведскай кароны, але з асаблівым статусам (у параўнанні, напрыклад, з Фінляндыяй) і прывілеямі остзейскага рыцарства. Зноў тая самая важкая ідэалагічная мяжа на ўсходзе па рацэ Нарве, Чудскім і Пскоўскім возеры. Далей Латгалія – частка Лівоніі, што яшчэ заставалася ў руках Рэчы Паспалітай са статусам польска-літоўскага кандамініюму. Яшчэ больш на поўдзень ужо ўласна Вялікае Княства Літоўскае. На ўсходзе такая ж самая моцна ідэалагізаваная мяжа *Захаду* і *Ўсходу*, якая цягнецца ад самай Карэліі па абшарах крыўскіх лясоў, утвараючы літоўскі «выступ» Белай Русі, якая ёсць «*Полацак, Віцебск, Амсіслаў, Ворша, Магілёў, Дзісна і г. д.*», як яскрава азначана ў соймавай *Суплікацыі* 1623 году[12]. На карце Смаленск памылкова (?) пазначаны ў складзе ўмоўнай Расіі. Канешне, як было заўважана, гэта не заўсёды столькі дзяржаўна-гістарычныя, колькі ўмоўныя культурна-геаграфічныя рэгіянальныя межы. Тут хутчэй за ўсё сказаўся ўплыў на Піскатора адной папулярнай галандскай карты, г. зв. *Радзівілаўскай* Вялікага Княства Літоўскага аўтарства Тамаша Макоўскага, выдадзенай упершыню ў 1613 г., калі Смаленшчына яшчэ сапраўды была палітычна часткай Маскоўскай дзяржавы.

Гэтая мяжа рэпрэзентуе і мяжу лацінскай традыцыі. Магдэбургскае права; дарэчы, «наступ» нямецкага права на ўсход Літвы замяняе тут традыцыйныя рускія формы кіравання на больш сучасныя і эфектыўныя[13]. Рэфармацыя і каталіцтва (контррэфармацыя). Гэта і мастацтва. Гатычнае: балтыцкая чырвонацагляная готыка, якая моцна паўплывала на познюю літоўскую готыку канца XV – першай паловы XVI ст., Траецкі касцёл у Ішкальдзі і касцёл св. Ганны ў Вільні, Мірскі замак. Рэнесансавае і барочнае ва ўсіх іх рознабаковых жанравых праявах. Нездарма адзін з першых помнікаў маніфеставанага контррэфармацыйнага барока ўзводзіцца ў здавалася б перыферыйнай Літве: Фарны (езуіцкі) касцёл Найсвяцейшага Божага Цела ў Нясвіжы, фундаваны кн. Мікалаем Крыштафам Радзівілам (1549–1616) у 1587–1593 гг. Усё гэта, калі і мела нейкія адбіткі на ўсход ад гэтай уяўнай мяжы, то толькі ў вельмі спецыфічнай перагорнутай форме (як напрыклад, архітэктура і жывапіс).

Паўднёвая мяжа Балтаскандыі нібыта губляецца. Карта (як і іншыя, дарэчы) нібы «абрэзаная» дзеля практычных мэтаў, але насамрэч рэпрэзентуе досыць лагічны падыход. У Літве Піскатор вылучае толькі землі балтыцкага басейну рэк, уласна Літву, згаданае вышэй Падзвінне / Белую Русь. У той час, як Палессе (*«Пінск, Оўруч, Мазыр»*) з Прыпяццю і Панізоўем (*«Krzyczew, Czeczersk, Propojsk, Rohaczew, Homel, Ostr, Rzeczyca, Lubecz»*) відавочна не ёсць яго часткамі ці прынамсі ёсць перыферыяй Балтаскандыі.

Тое самае і на захад. Прусія, Мазуры і Мазовія з'яданы разам і сімвалізуюць з Вялікапольшчай паўднёвую мяжу нашага рэгіёну, які таксама складаюць Памеранія / Памор'е, Мекленбург і Брандэнбургская марка, Гальштынія і Лаўенбург з мяжой па Эльбе. Малапольшча з усім басейнам Віслы разам з Кракавам, мае эканамічныя сувязі з Балтыкай праз сваю пампезную багатую браму туды – Данцыг. Але куды ў большай ступені Кракаў з яго размаітым малапольскім, паўдёванямецкім і італьянскім насельніцтвам – гэта Цэнтральная Еўропа, моцна звязаная з Габсбургамі[14], і нават часткова перыферыя эканамічнага і культурнага ўплыву апісанага Брадэлем *Міжземнамор'я*.

Кола замкнулася, і мы ўжо можам скласці пэўнае ўяўленне свету, у якім жыў Нікалас Ёаніс Вішэр, а галоўнае тое, як ён яго бачыў сам. Вельмі шырокая прастора, спарадычна населеная і дрэнна абжытая. Спачатку прастора і толькі потым людзі. Свет, які яшчэ можа моцна пашырацца экстэнсіўна. Падаецца, з дапамогай карты Піскатора нейкія межы Балтаскандыі вымалёўваюцца. Але калі мы прыглядзімся, уласна жыццёвая культываваная тэрыторыя нашмат вузейшая, нават у разы, як будзе бачна далей.

Самі згаданыя межы губляюцца ў лясах і балотах на ўсходзе і поўдні. Усё гэта толькі перыферыя рэгіёну, бо яго жыццёвыя цэнтры далёка ад Палесся, Карэліі ці Лапландыі. Гэта ж тычыцца нават захаду Ютландыі ці горных масіваў Нарвегіі. Наша думка аб нейкай звышвелізарнай Балтаскандыі ранняга Новага часу, якая ахоплівае тэрыторыі амаль з атлантычных калоній Нарвегіі (Ісландыя, Фарэры) да ўзбярэжжа Белага мора і ўкраінскіх стэпаў, ператварае яго ў занадта расцягнуты прасторавы панятак. У рэальнасці ён быў куды больш вузкі.

У паўднёва-ўсходнім кірунку мы назіраем супрацьстаянне балцкага літоўскага лесу і паўднёварусінскага стэпу. Літву тагачасныя наведвальнікі збольшага бачылі як *«краіну, што зарасла лясамі, якія часам цягнуцца на 10 ці 15 міляў»*[15], у той час як Міхалон Літвін параўноўвае багатыя глебы кіеўскіх стэпаў з Іліёнам і Трояй[16]. Але гэтыя стэпы – дзікія мясціны, шчыльнасць насельніцтва якіх рэзка хіліцца да аднаго чалавека на км²... Гэтыя прасторы амаль немагчыма пераадолець. Яны пужаюць чалавека еўрапейскай Поўначы, які жыве ў зусім іншых умовах. Кантраст проста ўражвае. Але разам з тым, гэта толькі падкрэслівае падобнасць ці нават аднастайнасць рэльефу падалей ад гэтай перыферыі. Сконэ падобна на Віленшчыну ці Навагрудчыну, Браслаўскі павет на Літве цалкам нагадвае Фінляндыю, а Зеландыя падобная на куршскія берагі.

Балтаскандыя – гэта таксама і кліматычная аднароднасць. Уплыў Балтыкі, як і ва ўсіх цыркум-марскіх рэгіёнах, вельмі значны і распаўсюджваецца ўглыб кантынента, бо дзякуючы пераважна раўніннаму рэльефу не сустракае ніякіх перашкод. Адносна халодная вясна, нядоўгае цёплае лета, капрызная восень і сцюдзёная зіма...

1600–1650 гг. – пік малога ледніковага перыяду, калі паказальнікі тэмпературнай анамаліі дасягнулі свайго максімуму.

Тагачасныя крыніцы проста перапоўненыя сведчаннем страшэнных халадоў[17]. Нават у Паўднёвай Еўропе замярзаюць некаторыя часткі Чорнага ды Адрыятычнага мораў. Гэта ж тычыцца і Балтыкі, якая пакрываецца лёдам значна больш, чым звычайна. Зімой 1657–1658 гг. падчас Другой Паўночнай вайны замёрз нават Малы і Вялікі Бёльт, дазволіўшы шведскаму войску Карла X Густава (1622–1660) без аніякіх перашкод прайсці маршам з Гальштэйну і Ютландыі праз усю Данію і ўзяць у аблогу Капенгаген[18]... Тэмпературныя анамаліі выклікалі неўраджаі і ўсплёскі смяротнасці, якая ў асобных частках Балтаскандыі часам павялічвалася амаль удвая (напрыклад, у Фінляндыі). Але збольшага паўночныя краіны пацярпелі ад наступстваў сцюдзёных зімаў значна менш, чым суседнія рэгіёны, якія традыцыйна арыентаваліся на цеплалюбівыя сельскагаспадарчыя культуры.

Паўсюль той самы клімат і рэльеф, адносна падобныя прадукты і стравы, якія тут спажываюць, тавары, якія вырабляюць, і вопратка, якую носяць. Гэта падкрэслівае лучнасць, але адначасова робіць Балтаскандыю малацікавай для ўнутранага гандлю і, разам з тым, вельмі залежнай ад вонкавага рынку і яго кан'юнктуры.

Герб Вялікага герцагства Фінляндскага, на якім рэпрэзентаваны эканамічны патэнцыял краю: лес і жывёлагадоўля. Suecia Antiqua et Hodierna. Эрык Ёнсан Дальберг, другая палова XVII ст.

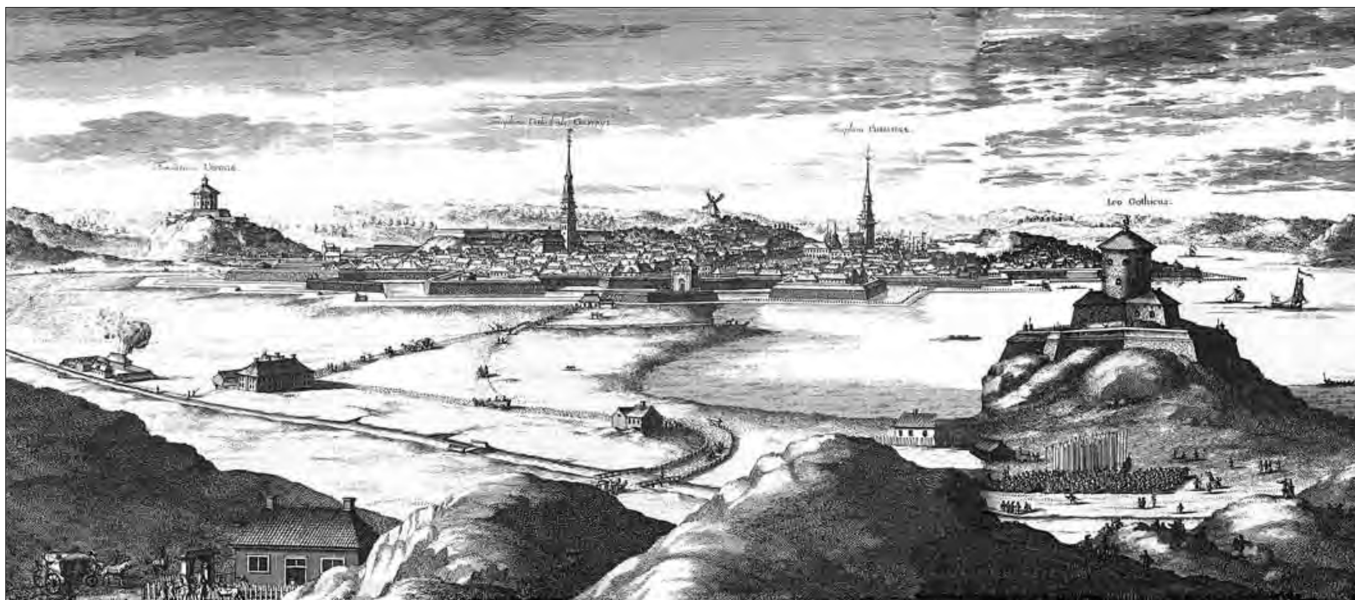
ПРАСТОРА І НАСЕЛЬНІЦТВА: ІНФРАСТРУКТУРА І КАМУНІКАЦЫІ

Рэгіён – гэта найперш людзі, іх жыццёвая прастора, а не ўласна межы, рэльеф і клімат. Дзеля гэтага Паўночна-Ўсходняя Еўропа 1650 года – гэта ў першую чаргу шчыльна населенае ўзбярэжжа мора і некаторыя раскіданыя вузкія заможныя землі, якія ў пэўным сэнсе «чапляюцца» эканамічна за партовыя гандлёвыя гарады праз інфраструктуру шляхоў зносін. Гэта таксама пакрытыя лесам, скаламі ці балотам малазаселеныя абшары і зусім бедныя памежныя раёны. Тэрыторыі, занятыя і добраўпарадкаваныя людзьмі, былі хутчэй толькі кропляй у аблямоўцы велізарных абшараў лесу і... мора. *«Велізарная прастора мора выглядае такой жа пустэльнай, як Сахара»*[19].

У параўнанні з воссю Еўропы – Рэйнскімі землямі, Францыяй і Поўначчу Італіі – насельніцтва невялікае; само па сабе, узятае асобна, яно мала што кажа. Але шчыльнасць са сваімі кантрастамі яшчэ больш падкрэслівае цікавы характар Балтаскандыі з цалкам блізкімі да сярэдніх паказальнікаў *заможнай* Еўропы і амаль пустой перыферыяй памежжа.

Данія-Нарвегія з насельніцтвам 1.315.000 чалавек. Гэта як агромістая дзяржава, якая займае выдатныя землі дацкіх выспаў ды герцагства Шлезвіг і Гальштэйн, гэтак і агромісты дрэнна заселены заходні франтыр Балтаскандыі: Нарвегія, заходняя Ютландыя, а таксама нарвежскія атлантычныя калоніі (Ісландыя, Фарэры). Уладанні Дацкай манархіі ад вусця Эльбы да Нордкапу, самай паўночнай часткі Еўропы. Абшар роўны адлегласці ад вусця Эльбы на поўдзень да Сіцыліі!.. Сярэдняя шчыльнасць насельніцтва атрымоўваецца жахліва малой – 2 чал. на км². Шчыльнасць насельніцтва гістарычнай рэйнскай восі Еўропы – 37-38 чал. на км².[20] Данія без нарвежскай перыферыі, узятая ўлучна з Шлезвігам і Гальштэйнам, мае шчыльнасць 12 чал. на км². Каля 25 чал. на км². у самым «сэрцы» Дацкай дзяржавы, на выспе Зеландыя і толькі каля 5 чал на км². на захадзе Ютландыі – лічбы якія сведчаць аб тэндэнцыі, якую мы заўважым на іншых прыкладах. Тое самае і ў Швецыі, і ў Літве. Гэта дастаткова для метраполіі сярэдняй дзяржавы, але дакладна не адпавядае амбіцыям гандлёва-марской імперыі, якія дацкія манархі высоўваюць ад позняга сярэднявечча.

У Швецыі, канкурэнта Даніі ў змаганні за гегемонію над Балтыкай, тая ж праблема. Да заваяванняў Густава II Адольфа (1594–1632), Швецыя мела насельніцтва крыху менш за 1 мільён чалавек. З далучэннем у 1645–1660 гг. велізарных абшараў на нямецкім балтыцкім узбярэжжы і ў Скандынавіі, насельніцтва шведскай імперыі павялічыцца да двух з паловай мільёнаў. Але гэта не зменіць сумнай карціны са шчыльнасцю насельніцтва, якая хоць і мае акрэсленую тэндэнцыю да натуральнага росту, але ўсё ж выглядае несуцяшальнай: тыя самыя лічбы, што і ў Даніі – 2 чал на км². 15-20 чал. на км². у цэнтральных і паўднёвых правінцыях Швецыі, а гэта амаль 90% усяго насельніцтва. На захадзе агромісты ўсходні франтыр Фінляндыі з 200.000 насельніцтва з заселенай узбярэжнай паласой і дзікімі ляснымі землямі на ўсход. На поўначы Швецыі Лапландыя, якая цягнецца ад нарвежскага Халагаланду да расійскага Кольскага паўвострава. 1 млн. км² з насельніцтвам 50 тысяч чалавек – вельмі простая арыфметыка, якая выдатна паказвае, як



Горад Гётэборг, заснаваны па прывілеі Густава II Адольфа галандскімі эмігрантамі ў 1620-х гг., хутка стаў адным з найбуйнейшых партоў Шведскага каралеўства. Suecia Antiqua et Hodierna. Эрык Дальберг, другая палова XVII ст.

кіраваліся гэтыя тэрыторыі і наколькі ўвогуле тут было рэальна правесці нейкія межы (якія фактычна не існавалі да другой паловы XVIII ст.).

Нямецкае балтыцкае ўзбярэжжа (Лівонія, Прусія, Памор'е, Мекленбург і Брандэнбург) вельмі блізка да ўласна Даніі, ці, натуральна Гальштэйна: 15-20 чал. на км². Гэта добрыя лічбы, але нават тут малазаселеныя пустыя абшары мяжуюць з невялікімі густанаселенымі выспамі гарадоў і земляробчых раёнаў. Відавочныя наступствы жахлівай Трыццацігадовай вайны.

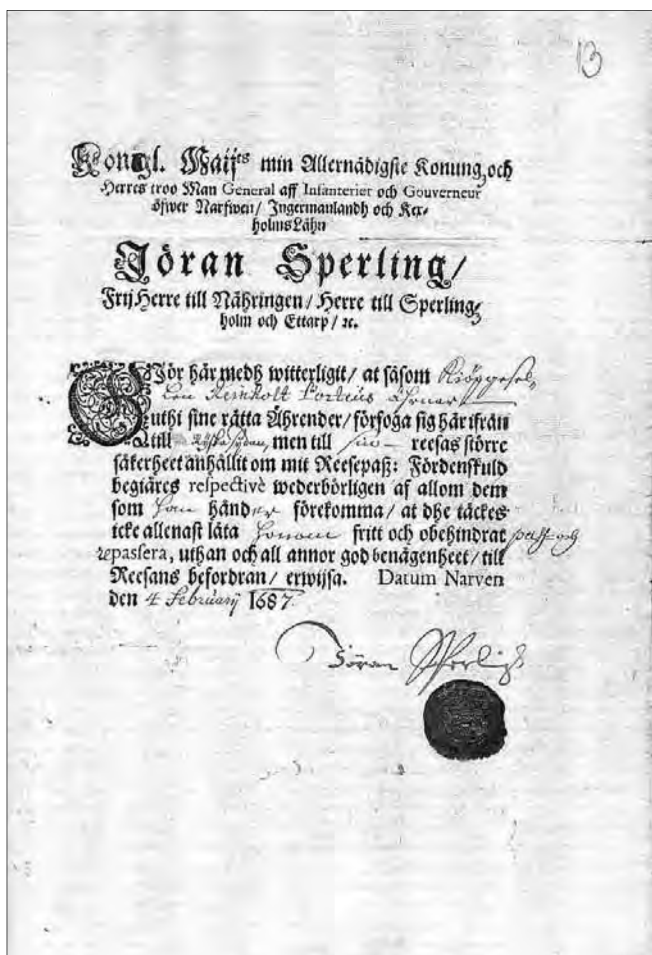
Падобная карціна і ў Рэчы Паспалітай, паўднёвабалтыцкай неабсяжнай імперыі: 11 мільёнаў чалавек. Сярэдняя шчыльнасць не гэтак пужае, як у палярных скандынаўскіх тэрыторыях: 9 чал. на км². Але гэта вельмі сярэдняя лічба, паколькі зусім не рэпрэзентуе рэальнай сітуацыі. Толькі Памор'е, Падляшша, Заходняя Мазовія і Кракаўскае ваяводства могуць пахваліцца шчыльнасцю насельніцтва больш за 20 чал. на км². Ці 10-15 чал. на км². у землях Кароны і паўднёва-заходніх ваяводствах ВКЛ. У іншых частках гэты паказальнік – 7-8 чал. на км²., а на поўдні і ўсходзе блізкі да 1 чал. на км².

Разгледзім сітуацыю ў Вялікім Княстве Літоўскім. У 1650 г. падданыя літоўскай кароны складалі 4546000 чалавек з сярэдняй шчыльнасцю насельніцтва 15 чал. на км².[21] Унушальныя лічбы на фоне сярэдняга паказальніка ў Расійскай дзяржаве – 5-6 чал. на км². Але разам з тым размеркаваны яны былі вельмі канцэнтравана. *Lithuania propria* як колішняя імперская метраполія складала асноўны масіў насельніцтва. Ад 18 чал. на км². у Віленскім павеце да 14-15 чал. на км². у Наваградскім. У Жамойцкім старостве гэтая лічба складала 16 чал. на км². Але на паўночны і паўднёвы ўсход усё выглядае не так прывабна. У Менскім павеце – гэта толькі 8 чал. на км²., на Полаччыне – 9 чал. на км². Само памежжа мае лічбы скандынаўскага палярнага франтыру, амаль пустых тэрыторый. Гэтак, Рэчыцкі павет мае шчыльнасць насельніцтва 1 чал. на км², агромістая тэрыторыя ў 30 тыс. км². з насельніцтвам менш за 35 тысяч чалавек...

Аб чым кажуць гэтыя лічбы, на якія я звяртаю тут такую пільную ўвагу? Насельніцтва – ці не галоўны рэсурс дабрабыту дзяржавы. Гэта не толькі падаткі, рэкруты і вытворчасць, але і значнае апірышча для эканамічнага і ўрадавага патэнцыялу краіны. Шчыльнасць насельніцтва – самы аб'ектыўны індыкатар развіцця інфраструктуры. З яго вынікаюць гарады, дарогі, кірмашы, сельская гаспадарка, тэхналогіі. Падарожжа па бездарожжы ў адсутнасці населеных пунктаў, корчмаў, пастаялых двароў праз дзікія небяспечныя лясы ператвараецца не толькі ў небяспечную, але і нерацыянальную справу, паколькі выдаткі і рызыкі, звязаныя з ім, значна перавышаюць магчымыя выгоды, нават у дзяржаўным маштабе. Толькі паўкачавыя татары могуць падарожнічаць праз гэтыя небяспечныя абшары: *«Без якіх-кольвек цяжкасцяў яны пераадольваюць нават у зімовы час шырокія стэпавыя прасторы, бездарожжа, ствaранае глыбокім снегам і шарпаком, хаця заціярдзелы снег і лёд абдзіраюць ногі коней. Хуткія паўнаводныя рэкі, якія ў суворы зімовы час на поўначы да таго ж страшэнна трашчаць ад крохкага лёду, цяжкія для пераправы...»*[22]

Вось не менш цікавая катэгарычная згадка пра літоўскія дарогі знакамітага фламандскага картографа Герарда Меркатора, які заўважыў, што непрыязны зімовы сезон часам нават больш спрыяльны час для падарожжа па ВКЛ: *«Да Літвы цяжка дабрацца, а часам не магчыма, паколькі навокал вада [балоты, рэкі]. Менавіта таму прасцей камунікаваць з літвінамі ўзімку, калі балоты і азёры замярзаюць і выпадае снег; гэта час, калі сюды едуць гандляры»*[23].

Гэта ж піша праз паўтара (!) стагоддзя ў сваіх нататках і Вільям Кокс: *«Дарогі ў Літве цалкам закінутыя, не нашмат лепшыя за простыя сцежкі, якія ідуць праз гушчары без аніякай прыкметы штучнага кірунку: яны часта становяцца такімі вузкімі, што з цяжкасцю прапускаюць калёсы; іх пастаянна перакрываюць ствалы і пні дрэваў, і на дарозе бывае шмат пяску, ад чаго восем маленькіх коней ледзве цягнулі нас наперад»*[24]. Сітуацыя цалкам нагадвае поўнач Швецыі, дзе Кокс падарожнічае па камяністай халоднай пустэчы[25].


Kongl. Maij:ts min Allernådigste Konung och Herres troo Man General aff Infanteriet och Gouverneur öfwer Narfwen/ Ingermanlandh och Kexholms Lähn

Jöran Sperling/

Frij Herre till Nähringen/ Herre till Sperlingzholm och Ettarp/ etc.

Giör här medh witterligit/ at såsom ... uthi sine rätta Ährender/ förfoga sig härifrån till ..., men till ... reesas större säkerheet anhållit om mit Reesepaß: Fördenskuld begiäres respective wederbörligen af allom dem som ... händ... förekomma/ at dhe täckes icke allenast låta ... fritt och obehindrat ... repassera, uthan och all annor god benägenheet/ till Reesans befordran/ erwijsa. Datum Narven den 4 Februarij 1687

Пашпарт гандляра Рэйнгальда Партэўса з Нарвы, выдадзены 4 лютага 1687 г. губернатарам шведскай Інгрыі Ёранам Сперлінгам. Дакумент, атрыманы ў адной з краін Балтаскандыі, прызнаваўся ва ўсёй Паўночнай Еўропе.

Вільям Кар, які наведае Швецыю ў 1680-я гг., таксама будзе здзіўлена пісаць, што нават поўдзень Швецыі поўны адно толькі лясоў, камянёў і азёраў: *«Той, хто чытаў гісторыю апошняй эпохі аб вялікіх здзяйсненнях Густава Адольфа і яго шведаў, магчыма, мае ілюзіі, што гэта павінна быць цудоўная краіна, што ўзрасціла такіх ваяроў; але калі ён патрапіць сюды, то хутка пазбавіцца гэтай аблуды»*[26].

Разам з тым у больш паспяховых землях сітуацыя цалкам іншая. Напрыклад у Намор'і і Вялікапольшчы, дзе падарожнічаў венецыянскі сакратар Марка Атабон, можна падарожнічаць цалкам прыстойна, нават *«не хаваючы золата, без якой-небудзь небяспекі»*[27].

Сувязь з эфектыўнасцю адміністратыўнага кіравання тут самая непасрэдная. Так былі пабудаваныя ўсе дзяржавы Еўропы *Ancien Régime*. Калі шчыльнасць насельніцтва не адпавядала (ці пераставала адпавядаць у сілу пэўных абставінаў) гэтым крытэрам, такая дзяржава проста паступова дэградавала ды страчвала свой статус. Гэта Гішпанія, Святая Рымская імперыя (зруйнаваная Трыццацігадовай вайной), Рэч Паспалітая...

Вядома, колькасць людзей – гэта яшчэ не ўсё. Важны фактар і аб'ектыўнай сусветнай кан'юнктуры эканамічнага развіцця. А тая, у сваю чаргу, безумоўна складалася як ніколі спрыяльна для Паўночнай Еўропы.

Ці магла квітнеючая Літва сярэдзіны XVII ст. вярнуць статус рэгіянальнага гаспадарства ў тых умовах? Падумаўшы спярша, чаму яна перастала ім быць, можна сказаць, што ў выпадку змены авантурыстычнага палітычнага курсу Вазаў (звязанага з распальваннем міжканфесійнай варожасці і ліквідацыяй літоўскай сенатарскай арыстакратыі праз прасоўванне «новай» каталіцкай магнатэрыі) гэта ўсё адно было малаверагодна менавіта дзеля тых чалавечых рэсурсаў, якія рэальна мела Літва. Але ВКЛ цалкам справядліва магло б умацаваць і захаваць сваю незалежнасць і геапалітычную пазіцыю ў Балтаскандыі, што і намагаліся зрабіць літоўскія пратэстанцкія эліты ў канцы XVI – першай палове XVII ст. Гэта ж тычыцца і іншых рэгіянальных гаспадарстваў, кшталту Швецыі і Даніі.

Балтаскандыя сапраўды мела амбіцыі і перспектывы для іх рэалізацыі. Так, мы бачым, што Паўночна-Ўсходняя Еўропа няўхільна павялічвае сваю тэрыторыю за кошт лясной перыферыі. То-бок шляхам унутранай каланізацыі, нібы адкрываючы Новы свет у самым сэрцы сваіх земляў. Гэты працэс ідзе бесперапынна з XV ст. У XVI ст. вялікі стымул яму надае рост попыту на балтыцкі экспарт: збожжа, будаўнічы лес, канаты, пяньку, пакулле. Расчыстка лясоў мае свае межы, у першую чаргу сацыяльныя: большая частка зямель застаецца ў руках паноўных станаў. Шведы і фіны каланізуюць Даларну і поўнач краіны, пашыраюць землі ў Фінляндыі. Адбываецца міграцыя фінаў у Лівонію, якая панесла моцныя страты (да трэці насельніцтва) падчас войнаў у першай чвэрці XVII ст. У Літве з'яўляюцца рэгіёны, якія таксама змяняюць сваё традыцыйнае лясное аблічча: *«Каля Навагрудка мы бачылі шмат узвышшаў, якія сяляне клічуць шведскімі магіламі. У гэтай частцы краіна была менш пясчанай, з багатай глебай і больш разнастайнымі ўзвышшамі і далінамі: неабсяжныя прасторы лясоў часцей перарываліся вёскамі і палямі, на якіх пасвіліся шматлікія статкі рагатай жывёлы»*[28].

Гэты працэс безумоўна спрыяе з'яўленню новых сельскагаспадарчых зямель і павелічэнню колькасці прадуктаў харчавання. Зважаючы на мальтузіянскі характар росту насельніцтва ў традыцыйнай Еўропе, гэта аўтаматычна значыць і павелічэнне нараджальнасці. Рост сапраўды каласальны. Так, насельніцтва Літвы ў перыяд з 1570 па 1650 год павялічваецца на 1 мільён чалавек! Падобныя тэмпы росту і ў Даніі і Швецыі. Такая дынаміка дазваляе павелічэнне росту падданых Швецыі да 1.764.724 чалавек у 1749 г., не гледзячы на ўсе тэрытарыяльныя страты[29].

Але разам з ростам насельніцтва поруч ідуць частыя голад і хваробы. Першае закранае Балтаскандыю адносна рэдка: напрыклад, лівонскія сяляне з маёнткаў уплывовай шведскай сям'і Уксеншэрна спажывалі штодзень 3.812 калорый і 500 у выглядзе піва[30]. Трэба адзначыць, што прававы і маёмасны стан прыгонных у Лівоніі ці Намор'і і Літве мала адрозніваўся, у той час як у Даніі і Швецыі ён быў нават значна вышэйшы. Часцей за ўсё голад адбываецца падчас разбурэнняў і рабаўніцтваў вайны, як напрыклад у Лівоніі ў 1601–1602 гг.

Эпідэміі ж, *«моравае паветра»* здараюцца часта і ў велізарных маштабах. Асабліва гэта тычыцца гарадоў і мястэчак рэгіёну.

Іншая крыніца бяды – войны. Ва ўмовах Балтаскандыі яны нярэдка сканчаюцца сапраўднымі катастрофамі. Балтыцкія землі Нямеччыны страчваюць каля паловы насельніцтва ў часе Трыццацігадовай вайны. Лівонія згубіла каля 30-40%

насельніцтва падчас дынастычных войнаў Рэчы Паспалітай і Швецыі. Жудасную карціну разбурэння Лівоніі малюе граф Ёган VII фон Насаў-Зіген (1561–1623), які ў 1601–1602 гг. удзельнічаў у вайне супраць Рэчы Паспалітай на баку Швецыі: *«Усе і ўсё было зруйнавана, спалена ці забіта, і на многія мілі не было відаць анікога, і ніхто ўжо не мог сказаць, ці ўвогуле жылі тут калісьці людзі. Тыя, каго не забілі, гэтак пакутавалі ад голаду, што сярод бедных сялянаў, бацькі і дзеці, дзеці і бацькі, мужы і жонкі забівалі і з'ядалі адзін аднаго. Целы злачынцаў здымалі з шыбеніц і калёс, а ў многіх месцах нават мёртвых выкопвалі з магіл жабракамі ў іх нядолі»*[31]. Інфармацыю пра спусташэнне Лівоніі і жахі, якія там адбываліся падчас вайны ў першай чвэрці XVII ст., пацвярджаюць і іншыя крыніцы[32].

Гэткі ж ураджай смерць збірае і ў Літве падчас Трынаццацігадовай вайны, якая пакіне сапраўдную дэмаграфічную яму ў 1660-я гг.: 2.346.000 чалавек і сярэднюю шчыльнасць 8 чал. на км^2... Яма, з якой Літва, не гледзячы на станоўчую мальтузіянскую крывую росту насельніцтва, ужо ніколі фактычна не вылезе дзеля цэлага сутыкнення гістарычных абставінаў і іх наступстваў. У Вялікай Паўночнай вайне Швецыя страціць 200.000 чалавек, галоўным чынам маладых жаўнераў і афіцэраў, што для яе абмежаваных людскіх рэсурсаў будзе сапраўднай катастрофай і сімвалам канца *Stormaktstiden*, эпохі моцарстовавасці[33].

Часцей за ўсё вайна, голад і эпідэмія, як тры апакаліптычныя рыцары ранняга Новага часу, ідуць разам, прыносячы жахлівыя разбурэнні і вынішчэнне. Як гэта прынамсі і здарыцца ў Рэчы Паспалітай у 1654–1667 гг., дзе да гэтых няшчасцяў прыдасца яшчэ і рэлігійны фанатызм з выгнаннем многіх пратэстантаў (прынамсі ўсіх арыянаў) з краіны.

Дзяржава і эліты імкнуцца кампенсаваць гэтыя страты, а таксама адкрыць новыя магчымасці для эканамічнага развіцця краю. Дзеля гэтага адчыняецца брама для Захаду: літаральна ўсе гаспадарствы балтыцкага рэгіёну запрашаюць каланістаў, галоўным чынам з Нідэрландаў. З сабой галандцы, фламандцы і валоны прывозяць багаты капітал і новыя тэхналогіі (як напрыклад заможны валонец Луі дэ Гер у Швецыі). У Швецыі яны засноўваюць горад Гётэборг, які сваім планаваннем нагадвае каланіяльную галандскую Батавію, а валоны кладуць пачатак шведскай прафесійнай металургіі ў Даларне. Гётэборг хутка вырастае ў значны порт, хаця яго значэнне крыху падае пасля захопу Швецыяй дацкага Халанда.

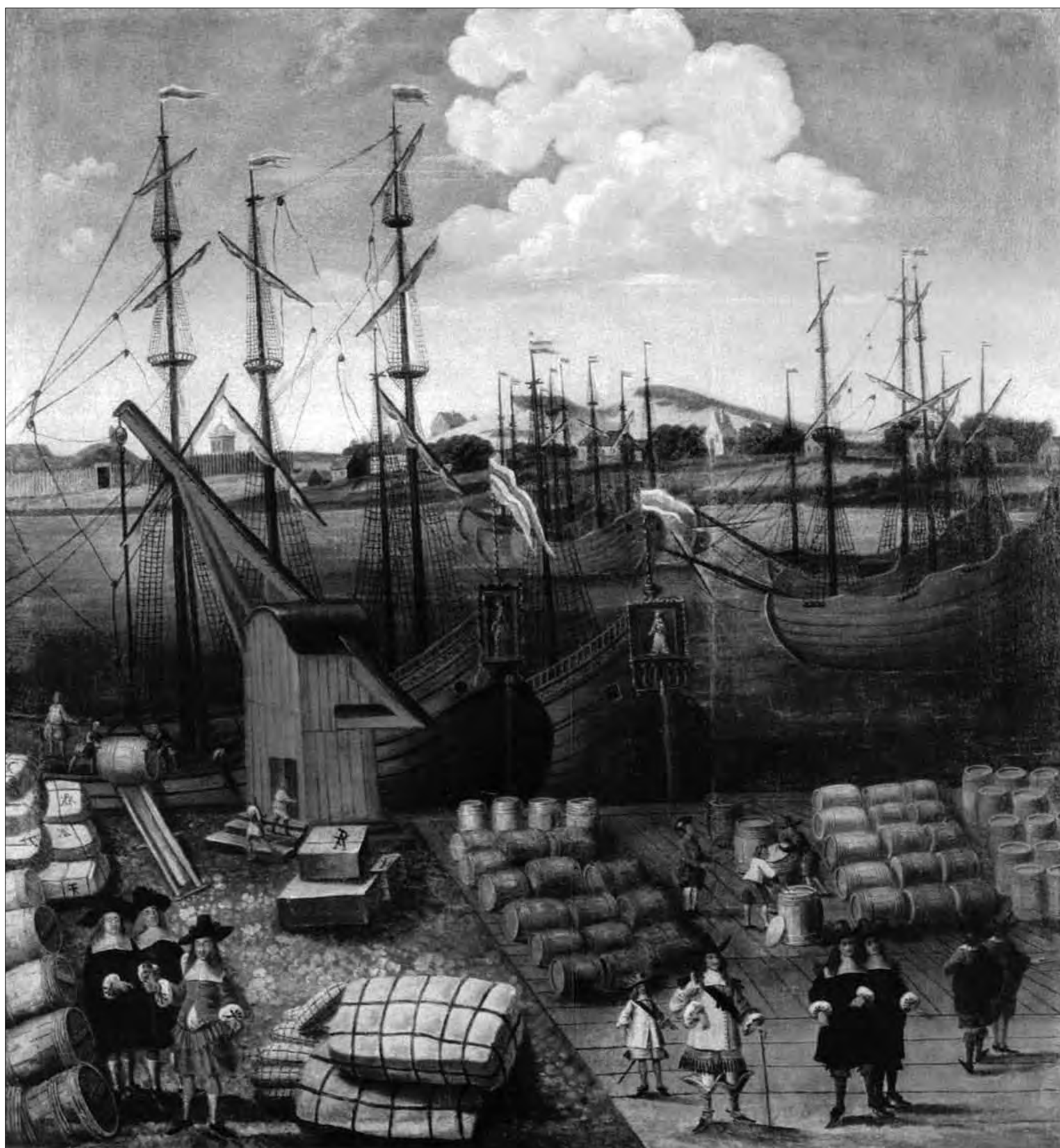
Галандцаў, ангельцаў, шатландцаў таксама можна пабачыць у складзе рады Данцыга і Кёнігсбергу[34]. У цяжкія для Брытаніі 1630–1640-я гг. біржанскія Радзівілы запрашаюць сваіх адзінаверцаў з Шатландыі, і тыя селяцца ў вялікай колькасці ў Кейданах і Слуцку, а таксама ў сталічнай Вільні[35]. Але, як і шмат дзе ў іншых гарадах Літвы, у Кейданах гэта таксама яшчэ і жыды, немцы, праваслаўныя (апошнія хаваюцца там ад уніі)[36]. Досыць традыцыйная для ранняй Рэчы Паспалітай карціна, якая моцна змяняецца з-за жорсткай канфесійнай палітыкі Вазаў. Галандцы і немцы, *«olędrzy»* ствараюць пад пратэкцыяй графаў Ляшчынскіх калонію Нэйдорф на Падляшшы. У 1646–1655 гг. у Польшчы назіраецца хваля французскай эміграцыі: у гэты час у трынаццацітысячнай Варшаве жыве каля 1.000 французаў. Пазней Фрыдрых Вільгельм «Вялікі Курфюрст» (1620–1688) запросіць у Брандэнбург гугенотаў, сваіх адзінаверцаў-выгнаннікаў з Францыі, якія спрычыняцца да сапраўднага эканамічнага росквіту будучай Прусіі.

Заснаванне новых гарадоў па мадэлі Гётэборга таксама досыць папулярная і перспектыўная справа для Балтаскандыі, улічваючы агромісты эканамічны патэнцыял гэтага краю. Заможны курляндскі герцаг Якаб Кетлер (1610–1682) стварае Якабштадт (сучасны Екабпілс), запрашаючы туды ўцекачоў-стараавераў з Масковіі. Для яго невялікай краіны з насельніцтвам каля 200.000 чалавек гэта вельмі важна. Фрыдрых III (1597–1659), герцаг Гальштэйн-Гаторп, засноўвае горад Фрыдрыхштадт, куды запрашае галандскіх каланістаў, мроячы ператварыць яго ў галоўны порт гандлю паміж Паўночнай Еўропай і Персіяй. Каралева Цэцылія Рэната Габсбург (1611–1644), жонка Ўладыслава IV як трымальніца Бабруйскага староства заснавала ў 1643 г. паспяховы гандлёва-рамесніцкі горад Казімір (пазней разрабаваны і знішчаны маскоўцамі падчас вайны 1654–1667 гг.)[38]. Цікава, што ў гэтым самым годзе князем Багуславам Радзівілам (1620–1669) , які ў сваіх праектах моцна арыентаваўся на Галандыю, было заснавана мястэчка *Багуслаў Поле* (пазней вядомае як Жодзіна).

Хрыстыян IV (1577–1648), кароль Даніі і Нарвегіі, увогуле распачынае проста каласальную будаўнічую дзейнасць: ад дамкоў для рыбакоў Капенгагену да каралеўскіх палацаў і новых гарадоў. Ён адбудоўвае флот і стварае самы вялікі марскі арсенал у тагачаснай Еўропе, з якім можа параўнацца хіба толькі *Arsenale di Venezia*. Выдатны мараход, ён самастойна кіруе караблём у сваіх падарожжах па сваёй велізарнай марской імперыі. Сярод заснаваных ім гарадоў у Даніі, Нарвегіі і Гальштэйне: Хрыстыянсхавн, Глюкштадт, Хрыстыянопаль, Хрыстыянстад, Хрыстыянсан і Хрыстыянспрыс і адбудаваны амаль з нуля пасля страшнага пажару 1624 г. Осла пад назвай *Хрыстыянія*[39]. Хрыстыян IV стварае асаблівы стыль Даніі і яе познерэнесансавай архітэктуры, які паходзіў з Нідэрландаў, але ўзбагаціўся мясцовымі заходнебалтыцкімі традыцыямі і формамі.

Дзяржава таксама клапоціцца пра будаўніцтва новых шляхоў зносін – дарог і каналаў. Гэтак, у 1668 г. дзякуючы чыннасці актыўнага «Вялікага Курфюрста» будзе адкрыты канал паміж Одэрам і Шпрэе, які дазволіць новы шлях гандлёвых зносін з гарадамі Эльбы і Паўночнага мора. Ад пачатку XVII ст. уздоўж

План Рыгі. Аўтар – Матэўс Мерыан. Франкфурт-на-Майне, 1650 г.



У рыжскім порце. На заднім плане караблі пад галандскімі сцягамі. Каля 1650 г.

галоўных дарог шведская дзяржава стварае паштовую сістэму з галоўным офісам у Стакгольме, якая звязвае ўсе галоўныя гарады каралеўства, а таксама шведскую Памеранію (Стральзунд) на поўдні Балтыкі і Гамбург.

Новая эміграцыя звонку выклікае праблему пераасэнсавання *свайго* на фоне *чужога*. Іншаземцы з Паўночна-Заходняй Еўропы збольшага досыць утульна пачуваюць сябе ў балтыцкіх землях. Але разам з тым часта ўзнікаюць канфлікты з тутэйшымі людзьмі, асабліва што да ўладных пазіцый у гарадах, як напрыклад у Кейданах[40]. Гэта ж можна заўважыць і ў Гётэборгу, Кёнігсбергу ці Данцыгу.

Часам сутыкненне традыцыйнай ідэнтычнасці і іншаземцаў у асобных ізаляваных краях Балтыкі выклікае вялікае непаразуменне. Напрыклад, кальвінскі інтэлектуал швейцарскага паходжання (Цюрых) Генрых Вольф, які пэўны час жыў ды працаваў у Літве, у 1572 г. трапіў у вельмі непрыемную сітуацыю на Падляшшы, калі, *«вяртаючыся, заблукаў і патрапіў у вялікі лес, дзе, не ўгледзеўшы слядоў поезду і коняў, заехаў у найбліжэйшую*

вёску. Звярнуўся да сялянаў, якія да мяне, як да якога дзіва, збегліся і пасміхаліся. Ні я іх не разумеў, ні яны мяне, пакуль, урэшце, не ад'ехаў, угневаны, з вёскі ў самае поле, дзе стаў разглядацца, ці не ўбачу каго са слугаў пана»[41]. Такія рэчы часам здараюцца нават на вуліцах сталічнай Вільні ці скандынаўскіх гарадоў з шатландцамі ці галандцамі.

Нават, здавалася б, народы з доўгай традыцыяй сужыцця часам выказвалі варожасць адзін да аднаго. Паўль Эйнхорн, лютэранскі святар і гісторык астзейскага паходжання, у сярэдзіне XVII ст. выказаў меркаванне, што балты Лівоніі маюць вельмі *«агідныя думкі»* наконт немцаў, у той час як самі яны *«хітрыя, ілжывыя, вераломныя, злосныя, пакеплівыя, несправядлівыя, напышлівыя і скрытныя; звонку яны пакорлівыя і ўважныя, але гэта ўсяго толькі сімуляцыя, насмешка і дзёрзкасць, бо калі вы толькі павернецеся да іх спіной, яны будуць выказваць самыя зламысныя заўвагі наконт немцаў з такой жахлівай іроніяй, што дзіву даешся»*[42].

Наогул, акружаныя гушчарамі лясоў, землі і правінцыі балтыцкіх гаспадарстваў працягваюць жыць сваім жыццём, захоўваючы сваю ідэнтычнасць. Таму што так яны жылі спрадвеку. Ідэал *добрага даўняга часу* меў для тагачасных людзей Балтаскандыі вялікую каштоўнасць. Дзеля гэтага яны трымаліся пракаветных звычаяў сваёй правінцыі ці зямлі. Разам з тым яны былі падданымі пэўнай кароны (і добра гэта ўсведамлялі), як *«вашы бацькі і вашы дзяды раней заўжды дагэтуль рабілі»*[43]. Як гэта выдатна нагадвае слушную літоўскую праўную аксіёму, *«старыны не рушыць, навіны не ўводзіць»*. Кожны захоўваў сваю тоеснасць дзеля свайго веравызнання, падданства і месца нараджэння: *«...родом он литвин латыш белорусец Оршанского повету»*. *«...А послу из нашее земли из Литовскоъ, и гостю – или Ляхъ, или Литвинъ, или Русинъ, или Полочанинъ, или Витеблянинъ, или Смолянинъ...»*[44] – гэтак сама слушна, як і прынамсі ютландская і сконская ідэнтычнасць у Даніі, наколькі б складанай і супярэчлівай гэта мадэль ні была ў ранні Новы час[45]. Прынамсі, яна захоўваецца аж да другой паловы XVIII ст., калі пэвевы ліберальнай трансфармацыі пачынаюць націскаць на традыцыйную ідэнтычнасць, каб у будучым зламаць яе.

Адначасова сярод эліт пануюць досыць універсальныя адмены ідэтнычнасці, якія дапамагаюць ім адчуваць станавую салідарнасць у межах Балтаскандыі. *«Шведскі кароль пажадаў пабратацца са знакамітым суседам»*, як апісвае ў сваім панегірыку Саламон Рысінскі цёплую сустрэчу ў 1625 г. у Біржах караля Густава II Адольфа і Крыштафа II Радзівіла[46]. Цесныя кантакты паміж арыстакратыяй рэгіёну набываюць звычайны характар.

Дзякуючы падабенству прыроднай і культурнай прасторы, насельніцтва рэгіёну пачуваецца цалкам утульна ва ўсіх кутках Паўночна-Ўсходняй Еўропы, якія прынамсі прыдатныя для камфортнага звыклага жыцця тагачаснага еўрапейца. Не ў апошнюю чаргу гэта разам з адчуваннем культурнай блізіні спрыяе фармаванню адпаведнай ідэнтычнасці, якая ў сярэдзіне XVII ст. усё больш заўважна рэалізуецца з практычных бакоў паўсядзённага жыцця рэгіёну.

Так, мы можам прыгадаць яшчэ адзін важкі фактар развіцця камунікацыі, які вельмі станоўча ўплывае на фармаванне супольнай ідэнтычнасці на абшарах Балтаскандыі. Справа ў тым, што ў рэгіёне фактычна існуе інтэграваная прававая прастора, якая дае магчымасць падданым розных каронаў заўсёды знаходзіцца пад абаронай закону. Моц афіцыйнага дакумента, выдадзенага ў адной з краінаў, цалкам прызнавалася ва ўсёй Паўночнай Еўропе. Любы чалавек мог вольна звярнуцца ў адпаведны суд любой балтыцкай краіны ў пошуках справядлівасці. Напрыклад, 23 сакавіка 1650 г. рыжскі месціч нямецкага паходжання Ізберт Атарстэт, падданы шведскага караля, звярнуўся *«передо мною, Абрамом Юревичом, бурмистром места Полоцкого, того року на справах судовых в ратушу полоцком будучым»* у справе доўгу 1.380 польскіх злотых паводле трох *«обликгов»* (вэксаляў, даўгавых абавязальніцтваў) палачаніна Рыгора Шчагалея, літоўскага падданага[47]. Атарстэт перадаў свае правы на спагнанне гэтых вэксаляў Аляксандру Пчыцкаму, зямяніну Полацкага ваяводства.

Для таго часу такі зварот іншаземнага грамадзяніна быў ужо звычайнай справай. Гэты факт цікавы яшчэ і тым, што ён сведчыць аб наяўнасці ў Балтаскандыі таксама яшчэ і адзінай эканамічнай і крэдытнай прасторы, паколькі мы бачым, што рыжскі вэксаль лічыцца цалкам легітымным і ў Літве (і ў іншых балтыцкіх дзяржавах). Факт перадачы (пераводу) вэксаля, а таксама яго магчымая здача пад залог для атрымання пазыкі ў грашовай форме (ускоснае крэдытаванне), сведчаць таксама аб тым, што практыка крэдытавання і вольнага транзіту капіталу ў Балтыцы да 1650 г. стала ўжо звычайнай з'явай[49] і нават набыла рысы сучаснага вэксаля. Усё гэта надзвычай добра спрыяе эканамічнаму развіццю рэгіёну, і ў першую чаргу – гандлю.

ГАНДАЛЬ І БАЛТЫЦКАЯ ЭКАНОМІКА

Размову пра балтыцкі гандаль трэба пачаць з гарадоў, бо менавіта яны шмат у чым фармуюць аблічча Балтаскандыі менавіта такім, якім мы звыклыя яго ўяўляць. У сярэдзіне XVII ст. сярэдні адсотак гарадскога насельніцтва ў Балтаскандыі прыкладна роўны сярэдняму еўрапейскаму і складае каля 20% ад насельніцтва асобнай краіны. У Літве ён, праўда, не дасягае 16% (усяго 600 гарадоў і мястэчак), але збольшага за кошт усходніх раёнаў[49]. У Польшчы і Даніі ён акурат на еўрапейскім узроўні. Гэтыя людзі азначаюць капітал для самага актыўнага развіцця эканомікі краіны. Так, рыжскія купцы Вітмахеры-Бельскія, павязаныя з Нідэрландамі, Полацкам і Віцебскам, інвестуюць у шведскую эканоміку і нават стаяць у падмурку першага ў свеце дзяржаўнага банка *(Riksbanken)*[50]. У Галандыі такія гараджане складаюць палову насельніцтва, і гэта робіць з яе самую паспяховую дзяржаву свету[51].

Найбольшыя гарады рэгіёну, натуральна, – Гамбург, Любек, Брэмен, Рыга і Данцыг. Апошні ў 1650 г. мае насельніцтва 77.000 чалавек і фактычна рэпрэзентуе новы характар эканамічных адносін у Балтыцкім рэгіёне, які прыйшоў на змену колішняму ганзейскаму гандлю. Гэтую ролю для Швецыі і Літвы грае Рыга (дарэчы, найвялікшы горад Шведскага каралеўства). Гэта і дзясяткі іншых уплывовых, але менш значных гарадоў: Кіль, Вісмар, Росток, Стральзунд, Штэцін, Эльбінг, Кёнігсберг, Мемель, Лібава, Віндава, Пярнава, Рэвель, Нарва, Выборг, Або, Стакгольм, Вісбю, Мальмё, Капенгаген і інш. – кожны са сваёй спецыфікай, гісторыяй і традыцыямі. У большасці выпадкаў гэта гарады, моцна павязаныя з каронай, за выняткам толькі

Гамбурга, Любека і Брэмена, якія не без барацьбы (асабліва з Даніяй і Швецыяй) адстойваюць сваю традыцыю вольных паўночнанямецкіх гарадоў (для прыкладу, Данцыг пацярпеў у гэтым паразу ў 1577 г.). Праз дарогі і рачныя шляхі, якія ёсць натуральным працягам Балтыкі (найперш Віслу і Заходнюю Дзвіну), нібы праз жыццёвыя артэрыі ідзе каласальны трафік тавараў, які потым праз партовыя гарады трапляе да рынкаў усёй Еўропы. Нарвежскі лес, польскае, паморскае і літоўскае збожжа, прускі бурштын, шведскі метал і руды, фінская сыравіна для будоўлі караблёў і інш.

Сітуацыя ў краінах Балтаскандыі вельмі падобная. Сказваецца непасрэдны ўплыў рынку Заходняй Еўропы, асабліва Нідэрландаў. Гэта прамы вынік таго, што эканоміка балтыцкіх краінаў вырабляе амаль аднолькавую сыравіну, якая не можа быць цікавай на ўнутраным рынку. Іншаземцы ў першую чаргу цікавяцца пшаніцай і жытам, таварамі лясной гаспадаркі. Біржы Амстэрдама і Лондана дыктуюць цэны і кірункі, ўплываюць на стан эканомікі рэгіёну. Пэўны ўдзел у гэтым працэсе прымае

Малюнак галандскага карабля ў курляндскім порце Віндаў, зроблены з натуры Ёганам Стрэкам. У гэты час Курляндыя была адной з найбольш паспяховых у эканамічным плане краінаў Балтаскандыі, сярэдзіна XVII ст.

і Міжземнамор'е, але ў значна меншай ступені. Гэты гандаль прыносіць велізарныя прыбыткі ўсім яго ўдзельнікам: вытворцам (сяляне і/або шляхта), мясцовыя гандляры, банкіры (канторы Кракава, Данцыга, Рыгі, Стакгольма, Капенгагена і інш.), заходнееўрапейская *mercatura* і спажыўцы.

Але балтыцкія гарады выступаюць толькі як пасярэднікі, асноўныя рынкавыя прынцыпы і сістэму адносінаў выбудоўваюць галандскія гарады і найперш, натуральна, Амстэрдам. Рыга і Данцыг атрымоўваюць зерне (напрыклад, для Данцыга ў 1650 г. гэта больш за 200.000 тон штогод[52]) і іншыя сыравінныя тавары з вялікіх гандлёвых гарадоў Польшчы і Літвы: Торунь, Люблін, Полацк, Віцебск, Менск. Для Рыгі гэта таксама яшчэ і Браслаў, Друя, Дрыса, Дзісна, Біржы,Ількамір, Анікшты, Шаўлі[53]. Менавіта апошнія гуляюць ролю другога кола пасярэднікаў у гэтай герархічнай сістэме гандлю, паколькі кірункі звязаныя з мясцовымі вытворцамі – шляхтай. Гэта вымагае вялікага вольнага капіталу і крэдыту для закупу тавару, і таму банкі таксама зарабляюць тут свае грошы (звычайна 3%). Але парадаксальна, што найбольшы прыбытак ад гэтага ў Балтыцы атрымоўваюць зусім не Рыга і Данцыг, але ўласна вытворцы і таксама іншаземныя спажыўцы, якія займаюцца гэтым транзітным марскім гандлем: найперш галандцы, потым ангельцы, немцы, зусім крыху французы і яшчэ менш іберыйцы і італьянцы. Усе апошнія разам з тым фармуюць каласальны рынак збыту балтыцкай вытворчасці, папаўняючы кішэні польска-літоўскай шляхты, а таксама астзейскага рыцарства і арандатараў Скандынавіі. Гэта робіць такія парты як Данцыг і Рыга надзвычай важкімі для дзяржаў, якія намагаюцца іх кантраляваць. Бо, па-вялікім рахунку, менавіта гэта і ёсць сэнс барацьбы за панаванне ў Балтыцы, *dominium Maris Baltici*.

Гарады і гандаль – ідэальнае спалучэнне для гаспадарства ранняга Новага часу, бо гэта велізарныя падаткі. Магчымасць кантраляваць падаткі ў прускіх партах, якую Швецыя часова атрымала ў 1629–1635 гг., прыносіць ёй каласальныя прыбыткі каля 500.000 талераў штогод[54]. Памкненне да таго, каб ператварыць Балтыцкае мора ў Шведскае ўнутранае возера, *Mare Nostrum Balticum*, больш чым прагматычнае і зразумелае.

Для Даніі гэтае пытанне стаіць яшчэ больш востра. Дацкая карона кантралюе Зунд. Знакаміты Зундскі мыт, *Øresundstolden,* усталяваны яшчэ каралём Эрыкам VII у 1429 г. Ужо ў сярэдзіне XVI ст. мыт складаў 2% велічыні груза. Прыбыткі ад яго ў некаторыя часы давалі каля 2/3 ад усіх падаткаў і былі яшчэ больш важкімі ў святле таго факту, што не кантраляваліся *riksråd*'ам, а ішлі наўпрост у каралеўскую скарбніцу[55]. Толькі з 1640 па 1649 гг. мыт прынёс 2.717.067 рыксдалераў (прыкладна 78 з кожнага карабля ў сярэднім)[56]! Але ў наступную дэкаду ён даў толькі 545.423 рыксдалеры. Уласна за 1650 год усяго 26.458 рыксдалераў (у 1630–1640-я гг. гэтая лічба была каля паўмільёна ў год)... Справа не толькі ў зніжэнні колькасці гандлёвых караблёў з-за шырокага паўночнаеўрапейскага знешнепалітычнага крызісу і вайны з 34.836 да 25.402, але і ў навязаных Даніі ў 1645 г. пасля цяжкай паразы ў вайне са Швецыяй умовах (вядомых як *Крыстынопальскі тарыф*), згодна з якімі тая была павінна знізіць падатак на 80% для караблёў не толькі Швецыі, але і Галандыі, Ангельшчына, Францыі і ганзейскіх гарадоў.

Кантроль над пралівам і памкненне Даніі да апанавання балтыцкімі выспамі падштурхоўваюць яе, як і Швецыю, да ўмацавання свайго флоту, якому асаблівую ўвагу надаваў Хрыстыян IV[57]. Усё гэта выліваецца ў дацкае і шведскае (і зрэшты, таксама польска-літоўскае) памкненне ўсталяваць і абараніць прынцып *mare clausum*, дзяржаўных кантраляваных водаў і марскіх прастораў, ад грэнландскіх берагоў да Лівоніі[58]. Гэта сустракае недвухсэнсоўнае супрацьдзеянне з боку Нідэрландаў і Ангельшчыны, якія актыўна ўмешваюцца літаральна ва ўсе балтаскандынаўскія канфлікты XVII ст. на тым або іншым баку, у залежнасці ад іх прыватных інтарэсаў у рэгіёне. Заходнія дзяржавы прызначаюць сваіх спецыяльных агентаў у Даніі, якія пільна сочаць за марскім трафікам праз Зунд і абараняюць інтарэсы сваіх гандляроў[59]. У адрозненне ад іншых дзяржаў, Нідэрланды бачаць свае інтарэсы ў зацвярджэнні зусім іншага прынцыпу ў дачыненні да Балтыкі – *mare liberum*[60].

Дзяржавы імкнуцца абараніць інтарэсы сваіх гандляроў, дрэйфуючы ўвесь час ад палітыкі вольнага гандлю да меркантылізму, які і мусіць умацаваць ідэю *mare clausum* у эканамічным плане. Дзяржава выдае адмысловыя законы, якія рэгулююць эканамічныя адносіны паміж падданымі і іншаземцамі. Напрыклад, у 1619 г. брандэнбургскі электар Ёган Сігізмунд Гогенцолерн, герцаг Прусіі, выдае арданanс, абмяжоўваючы непасрэдны гандаль паміж мемельцамі і замежнымі гандлярамі, скіроўваючы гандлёвы паток праз Кёнігсберг[61]. З 1636 г. шведская каралева Крыстына (1626–1689) забараніла гарадам і вёскам на поўнач ад Стакгольма і Або (за выняткам Эўле) непасрэдны гандаль з іншаземцамі[62]. На Літве полацкі магістрат па-патэрналісцку забараняе іншаземцам гандаль ніжэй па Дзвіне, «заахвочаючы» рыжскіх купцоў купляць мясцовыя тавары менавіта ў Полацку[63]. Ці наадварот, дзяржава магла вызваліць сваіх падданых ад пэўных мытаў, заахвоціўшы развіццё гандлю ў патрэбным кірунку[64]. Зрэшты, якраз з 1650-х гг. балтыцкія дзяржавы зноў пачыналі адкрываць свае межы для Gast-zu-Gast (непасрэднага) гандлю, спрабуючы такім чынам пераадолець унутраную балтыцкую канкурэнцыю, але будучыя войны ўнясуць у гэтыя планы свае карэктывы.

Ствараюцца адмысловыя гандлёвыя кампаніі, галоўным акцыянерам якіх часта выступае сам каралеўскі двор. Гэтак, у 1648 г. пад пратэкцыяй ураду каралевы Крыстыны ў Швецыі была створана *Дзёгцевая кампанія*, якая атрымала шырокія манапольныя правы для гэтага прыбытковага гандлю, значэнне якога толькі расло праз усё XVII ст.

Біржы, заснаваныя і пабудаваныя на грошы кароны, маюцца стаць новымі асяродкамі буйнога гандлю. Гэтак, амбітны дацкі кароль Хрыстыян IV будуе ў 1619–1640 гг. на ўзбярэжжы Капенгагена велізарную 56-метровую *Børsen* у дацка-галандскім познерэнесансавым стылі, мроячы ператварыць дацкую сталіцу ў другі Амстэрдам. Такія ініцыятывы з'яўляюцца ўвесь час, у тым ліку і пазней, як, напрыклад, шведскі праект будаўніцтва біржы ў Нарве 1693 г., які аднак не быў завершаны з-за захопу горада расійцамі ў 1705 г.[65]

Калі глядзіш на колькасць караблёў, якія перасякалі Зунд у 1645–1649 гг., а галоўнае – каму яны належалі, разумееш, чаму дзяржава рабіла столькі захадаў дзеля рэгулявання гандлёвых адносін, а таксама хто быў галоўным партнёрам для балтыцкіх краёў у гэты час[66]:

2 рыксдалера часоў Юхана III, 1587 г.

	Нідэрланды	Шатландыя	Ангельшчына	Швецыя	Нарвегія	Данія	Іншыя	Усяго
караблі	9.575	267	875	496	327	1.190	3.357	16.087
у %	60	2	5	3	2	7	21	100

60% – цалкам красамоўная карціна вагі самай уплывовай марской дзяржавы свету (з яе знакамітым зручным *fluytschip*) у балтыцкай эканоміцы. Караблі балтыцкіх гарадоў (Данцыг, Любек) з цяжкасцю складалі каля 3-5%. Ангельшчына таксама усяго 875 караблёў, ці крыху больш за 1.000 разам з шатландскімі (але гэта досыць няслушна, зважаючы на рэзкія супярэчнасці паміж гэтымі краіны ў той час). Менавіта галандскія караблі ў гэты час перавозілі балтыцкія тавары, павялічваючы багацце тутэйшых вытворцаў і дзяржаў[67].

Але не трэба забываць, што гэта далёка не аднабаковы гандаль, а галандцы самі імпартуюць сюды розныя тавары. Так, сапраўды, гледзячы на статыстыку, можна ўбачыць, што гандлёвы баланс складаецца на карысць Балтыкі, а значыць замежны капітал толькі павялічвае грашовы зварот у рэгіёне праз збожжавы гандаль. Брама Балтыкі адкрытая для ўсіх, у каго ёсць грошы і хто можа рабіць тут бізнэс. І галандцы дакладна былі такімі людзьмі, якія маглі забяспечваць каралеўскія двары, мясцовых гараджанаў і арыстакратаў таварамі раскошы. Ангельцы галоўным чынам арыентуюцца на экспарт сваіх тканін[68]. Ёсць яшчэ і шатландцы, вядомыя на Літве як *шкоты*, *Scots*, са сваімі пунктамі гандлю ўраздроб таварамі з усёй Еўропы і першай мядзянай манетай на Літве, торнэрам ці *«two pee»*. Шкоты арыентуюцца на драбнейшы гандаль мястэчак: ручнікі і рукавіцы, венікі і нажы, бялілы і пацеркі, грэбні і іголкі, ніткі і напарсткі, панчохі ды інш., як згадвае сярод разнастайных *«рэчаў шкоцкіх»* соймавая канстытуцыя Рэчы Паспалітай 1650 г.[69]

У каментарах да сваёй знакамітай карты Літвы Тамаш Макоўскі гэтак пісаў пра характар літоўскага гандлю ў XVII ст.: *«Усе віды зернавых культур выдатна тут растуць; яны заўжды саспяваюць і даюць добрыя ўраджаі. Памер ураджаяў можна бачыць у знакамітых партах Кёнігсберга і Рыгі, адкуль збожжа, што пастаўляецца туды з Літвы, перавозіцца морам у замежныя краіны. Менавіта таму літоўцы актыўна гандлююць з іншымі народамі, бо, акрамя ўсіх відаў збожжа, гэтакіх як жыта, ячмень і г. д., яны таксама экспартуюць лён, каноплі, скуры, тлушч, воск, попел, смалу, а таксама футра, асабліва куніцы, бабра, лісы, і шмат іншых тавараў (як згадваюць іншыя аўтары). Гэты народ траціць свае грошы на розныя парфумы, прыправы, напоі і расшытыя золатам шаўковыя тканіны»*[70].

То-бок асноўныя артыкулы імпарту – тавары раскошы. Гэта таксама і віно, якое вельмі папулярнае і дарагое ў Літве: *«Яны сталі піць віно не так даўно, але звыкліся з ім настолькі, што нават звычайныя людзі п'юць яго падчас святаў. Яно завозіцца на вазах з Нямеччыны і на караблях праз Кёнігсберг і Рыгу з Гішпаніі, Францыі і Рэйну»*[71]. Фактычна, дакладна тое самае можна сказаць і аб гандлі іншых краінаў Балтыкі.

Для ўсяго гэтага патрэбныя вялікія грошы, і гандаль іх дае. Вытворцы збіраюць свой уласны капітал, дзякуючы продажу збожжа, быдла (пераважна быкоў, асабліва ў Даніі і Рэчы Паспалітай), лёну, тавараў лясной прамысловасці... ці вытворчасці піва (бровары адчыняюцца ў тым ліку і на Літве, напрыклад, у Міры і пазней у Біржах). Згаданы раней венецыянец Марка Атабон здзіўляецца прыбыццю ў Данцыг дзвюх сотняў галандскіх караблёў, якія купляюць тут таннае *«gli grani per birra»*, зерне для піва[72].

Эканамічнаму дабрабыту спрыяе і рэзкі рост цэнаў на балтыцкія тавары, асабліва на збожжа. Гэтак, у 1569 г. адзін лашт пшаніцы каштаваў 21 злоты і 8 польскіх грошаў, у 1592 г. – 45 злотых і 40 грошаў, а ў 1616 г. – ажно 54 злотыя і 48 грошаў![73] Усяго за пяцьдзясят гадоў цана вырасла больш чым на 250%. Натуральна, гэта самым непасрэдным чынам уплывае на рост экспарту балтыцкага зерня, а значыць і спрыяе развіццю яго вытворчасці[74].

Але ў розных частках Балтаскандыі гэты працэс ідзе са сваёй спецыфікай. У Швецыі, дзе няма прыгоннага права і пануе арандатарства, зважаючы на абсалютысцкія памкненні каралеўскай улады, у сярэдзіне – другой палове XVII ст. назіраецца тэндэнцыя да звужэння памешчыцкага землеўладання праз *рэдукцыі*. *Reduktion* – вяртанне каронай былых дзяржаўных зямель, раней перададзеных або падараваных дваранам. Упершыню гэта адбываецца пасля доўгіх дыскусій у 1655 г. не без пэўнага супраціўлення дваранства, але цалкам вітаецца сялянамі-арандатарамі, якія пазбаўляюцца іх апекі. Натуральна, што развіццё гаспадаркі ідзе тут шляхам павелічэння капіталу сялян.

Банкнота ў 50 далераў, 1666 г. Першыя папяровыя грошы ў Еўропе пачаў выпускаць Стакгольмскі банк у 1661 г. па ініцыятыве Ганса Вітмахера, галандца з паходжання, шчыльна звязанага з гандлёвымі дамамі Рыгі, Полацка і Віцебска

DEt denne Credityf-Zedels innehafwande hafwer i Stockholms Banco sub N.o 996 at fordra Tijo Daler Sölfwer Mynt/ dhet warder af oss Banco Director, Commissarier, Bookhållare och Casseurer hwar för sigh och medh dhess egne Händers Underskrifft och Signeter attesterat; Såsom och til yttermehre wisso medh dhe dher til förordnade större och mindre Banco Sigillen verificerat. Datum Stockholms Banco An. 1666 den 18

Dal. 10. Sölf. Mynt

Гэта ж тычыцца і дацкай Нарвегіі, дзе шырокае развіццё атрымоўвае фермерская гаспадарка *гордбрукераў* і слой арандатараў-хутаранаў, хусманаў[75]. Але ў цэлым у Даніі назіраюцца праявы крызісу сельскай гаспадаркі, які будзе актуальны для ўсёй Балтыкі пасля 1650 г. Дзяржава, апынуўшыся ў цяжкіх умовах хранічнага недахопу сродкаў і асабліва ў час Другой Паўночнай вайны, вымушана распрадаваць каралеўскія маёнткі, колькасць якіх з 1650 па 1688 г. упадзе ўдвая[76]. Большасць гэтай зямлі трапляе ў рукі дваранства, часткова – гараджанаў. Часам дзяржава кампенсуе свае пазыкі зямлёй (лічы: прымусова), што дакладна не спрыяе паляпшэнню сельскай гаспадаркі і развіццю крэдыту. Але гэта станоўча ўплывае на развіццё беднай Нарвегіі, дзе бонды скупаюць зямлю, пераўтвараючыся ў землеўласнікаў. У Даніі на багатых выспах кшталту Зеландыі дзейнічае *vornedskab* – мясцовы аналаг прыгоннага права, праўда, у зусім павярхоўных формах. Цяжар падаткаў і пагаршэння вытворчасці цалкам кладзецца на сялянаў.

У астатніх рэгіёнах Балтыкі сітуацыя амаль ідэнтычная: ад Шлезвіга да Лівоніі і Літвы тут дзейнічае прыгоннае права ў яго поўнай форме. Усе землеўласнікі тут імкнуцца стварыць зону эфектыўнай вытворчасці збожжа, але заснаваную на паншчыне. Гэта ўключае зямельныя рэформы, асваенне і каланізацыю новых зямель, працы па паляпшэнні кліматычных умоў. Такая гаспадарка ўжо не магла быць самадастатковай, бо відавочна арыентуецца на таварны характар. Гэтым і тлумачыцца важны пераварот і з'яўленне фальваркавага землеўладання – памешчыцкага сельскагаспадарчага комплексу, арыентаванага на вытворчасць экспартнага збожжа.

У Літве гэта адбываецца, як вядома, у 1557 г. з прыняццем *Уставы на валокі*, якая прадвызначыла развіццё літоўскай эканомікі цягам наступнага стагоддзя[77]. Але рэформы тычацца збольшага багатых раёнаў захаду Літвы, у той час як агульная карціна застаецца досыць складанай. На поўначы і ўсходзе ВКЛ захоўваецца складаная архаічная сістэма землекарыстання, якая зрэшты разам з тым кансервуе і добрыя бакі традыцыйнага сялянскага жыцця[78]. Абедзве азначаныя сістэмы землеўладання і землекарыстання ёсць надзвычай немабільныя. Новыя каланізаваныя землі застаюцца ў руках тых самых людзей, што ў большасці выпадкаў значыць толькі павелічэнне працы прыгонных сялянаў.

Паступова можна назіраць і з'яўленне заможных гаспадароў, якія, нягледзячы на пэўную залежнасць ад памешчыкаў або абшчыны, могуць самастойна гандляваць з партовымі цэнтрамі. Напрыклад, з 1613 да 1633 г. у Рыгу прыбыло 469 сялянскіх гандёвых прывозаў, з якіх 321 уласна належаў лівонскім сялянам, а 148 – літоўскім[79]. Акрамя збожжа сяляне таксама арыентуюцца на гандаль лёнам. Дынаміка за наступныя дэкады мае тэндэнцыю да павелічэння. Натуральна, гэта была толькі кропля ў моры, у параўнанні з фальваркавым гандлем.

Але ў хуткім часе гэтая заможная паўднёвая Балтыка нямецкіх, польскіх і літоўскіх фальваркавых гаспадарак сутыкаецца з сур'ёзнымі праблемамі, якія былі ўжо згаданыя ў звязку з Даніяй. Колішняе багацце і высокія цэны для іх сталі сапраўднай згубай, бо, атрымоўваючы значныя прыбыткі цягам амаль ста гадоў, у сельскай гаспадарцы фальваркаў не адбываецца аніякіх зменаў, наступае рэцэсія[80]. У той час, калі ў Заходнюю Еўропу прыходзяць інавацыйныя тэхналогіі, а

Партрэт каралевы Крыстыны Ваза. Аўтар – Давід Бек, 1640-я гг.

таксама новыя сельскагаспадарчыя культуры (напрыклад, рыс і маіс), сельская гаспадарка поўдня Балтыкі застаецца нязменнай. Кошты на збожжа з 1650 па 1680 г. катастрафічна падаюць, бо новыя віды гаспадарання дазваляюць Еўропе самазабяспечыцца прадуктамі, у тым ліку і збожжам[81]. Войны сярэдзіны XVII ст. шкодзяць гандлю, часам нават спыняюць яго (напрыклад, дацкі гандаль быдлам), што азначае вялікія страты для эканомікі. Скандынаўскія каралеўствы хутка знаходзяць альтэрнатыву ў экспарце іншых відаў сыравіны, у першую чаргу арыентаваных на будаўніцтва караблёў, якія карыстаюцца ўсё большым попытам на захадзе Паўночнай Еўропы[82]. У той самы час закасцянелая сістэма фальваркавых гаспадарак вельмі балюча рэагуе на гэтыя крызісныя з'явы, якія яшчэ больш узмацняюцца дэмаграфічнымі праблемамі, выкліканымі спусташальнымі войнамі другой паловы XVII ст. Але пакуль, у 1650 г., на берагах Балтыкі пануе вельмі сумнеўны мір, дабрабыт і спакой.

Акрамя сельскай гаспадаркі, скандынаўскія краіны хутка развіваюць металургію. Адчыняюцца жалезныя і медзяныя руднікі. Экспарт жалеза са Швецыі з 1640 па 1690 г. павялічыцца ў тры разы[83]. Данія таксама не адстае ад свайго амбітнага суседа. У Нарвегіі Хрысціян IV засноўвае буйны срэбны руднік Конгсберг, а таксама медзяны руднік Кобермёле ў Шлезвігу. У сярэдзіне XVII ст. у нарвежскія руднікі ўсё больш прыходзіць прыватны капітал месцічаў, што вельмі станоўча спрыяе развіццю эканомікі Дацка-Нарвежскай дзяржавы[84]. Новы штуршок да развіцця атрымоўвае прафесійнае скандынаўскае рыбалоўства (у тым ліку і вакол дацкіх атлантычных уладанняў) і лесаапрацоўка.

У рамках меркантылісцкай палітыкі балтыцкія дзяржавы спрыяюць развіццю цэхаў, выдаючы цэхавыя рэгуляміны, як, напрыклад, у Швецыі ў 1620–1660-х гг. Яшчэ адзін кірунак развіцця прамысловасці – мануфактуры. Тут асабліва вылучаецца Курляндыя, супольны васал Польшчы і Літвы. Герцаг Якаб Кетлер цягам 1640–1650-х гг. адчыняе шматлікія мануфактурныя прадпрыемствы, агульная колькасць якіх дасягае 70: пачалася вытворчасць курляндскіх гармат, зброі, металічнага посуду, упрыгожанняў, салетры, пораху. Былі адчынены некалькі майстэрняў караблёў, воўнаапрацоўчая мануфактура. Галоўным дасягненнем герцага стала стварэнне выбітнага (асабліва для такой невялікай краіны) флоту. Якаб меў 44 узброеныя і 79 няўзброеных караблёў, якія змаглі скласці сапраўдную канкурэнцыю галандцам у мясцовым марскім гандлі[85].

Мара кантраляваць гандаль разам з меркантылізмам прыводзяць гаспадарства Балтаскандыі да каланіяльных праектаў, якія рэалізуюцца ў стварэнні каралеўскіх гандлёва-каланіяльных кампаній, як, напрыклад, заснаваная ў 1616 г. па галандскай мадэлі і з удзелам галандскага капіталу *Дацкая Ост-Індская кампанія* ці *Гвінейская кампанія* герцага Якаба Кетлера, заснаваная ў 1650 г. Акрамя гандлёвых мэтаў яны таксама імкнуцца зацвердзіць свае меркантылісцкія памкненні ў выглядзе калоній і факторый па ўсім свеце. Гэтак былі заснаваны дацкі Транкебар у Індыі ў 1620 г., *Новая Швецыя* ў Дэлаверы ў 1638 г., курляндскі *Форт Якаб* з'явіўся ў Гамбіі ў 1651 г., а ў наступным годзе ўжо Швецыя займее таксама свой форт у Гане, *Карлсбург* (Кабо-Корса). Крыху пазней герцаг Якаб засноўвае калонію *Новая Курляндыя* на Табага. У Даніі таксама з'яўяцца вельмі прыбытковыя калоніі на Карыбах, першая з якіх на выспе св. Томаса, а таксама форт *Хрыстынсборг* у Заходняй Афрыцы... Акрамя таго, Данія з канца XVI ст. высоўвае недвухсэнсоўныя прэтэнзіі на кантроль над усёй паўночнаатлантычнай прасторай ад Грэнландыі да ўзбярэжжа Нарвегіі, уступаючы ў канфлікт з Ангельшчынай і Нідэрландамі: гэта вялікі рэсурс для еўрапейскага рыбалоўства.

Некаторыя з гэтых праектаў атрымаюць вялікі поспех, як, напрыклад, Дацкая Вест-Індыя, іншыя сыйдуць у нябыт ці нават збанкрутуюць.

Размова аб далёкіх заморскіх калоніях у артыкуле, прысвечаным Балтаскандыі, можа выглядае крыху парадаксальна, але гэта вельмі сімвалічна. Людзі пачынаюць выходзіць за межы сваёй звычайнай жыццёвай прасторы. Балтаскандыя вырываецца праз шчыльны Зунд і як цывілізацыя набывае сусветны характар. Эканамічная кан'юнктура 1650 г. пакуль спрыяе поспехам балтыцкіх дзяржаў, але шматбаковы крызіс другой паловы XVII ст. ужо стаіць на гарызонце.

УЛАДА, ГРАМАДСТВА І СТАНЫ

Грамадства Еўропы ў 1650 г. цалкам укладаецца ў мадэль традыцыйнага разумення станавых адносінаў ранняга Новага часу. Эпоха барока як вельмі цікавы праект (контр)мадэрну, які намагаўся перадусім захаваць падставовы падмурак традыцыйнай станавай герархіі, цалкам вызначала і тыя сацыяльна-палітычныя працэсы, што адбываліся ў межах Балтаскандыі.

Насамрэч, да другой паловы XVII ст. дзяржаўныя і сацыяльныя мадэлі балтыцкіх гаспадарстваў надзвычай падобныя. Многія схільныя экстрапаляваць тыя адметнасці, якія з'явіліся пазней пасля крызісу, у 1660–1680-я гг., але на момант нашага расповеду яны яшчэ не былі нагэтульки адметнымі.

Заможныя патрыцыі з Данцыга са сваімі слугамі на фоне роднага горада. Андрэй Стэх, другая палова XVII ст.

За выняткам вольных гарадоў Імперыі, ва ўсіх краінах рэгіёну істотнае месца займае сенатарская арыстакратыя, а дзяржаўны лад краінаў так ці інакш звязаны з высокім прадстаўніцтвам дваранаў ва ўсіх галінах улады з захаваннем значных функцый гаспадара, згодна з прынцыпамі *monarchia mixta*. *Regeringsform*[86] 1634 г., пэўнага кшталту шведская канстытуцыя, прынятая ва ўмовах рэгенцтва пры непаўнагадовай каралеве Крыстыяне, з падачы ўплывовага канцлера Акселя Уксеншэрны (1583–1654), гэтага шведскага Аліварэса, лабіруе інтарэсы вышэйшай арыстакратыі і ператварае Швецыю ў памяркоўна прадстаўнічую манархію з пераважнай роляй дваранства ў Рыксдагу і ўрадзе, але з захаваннем балансу ўлады. Палітычны ўплыў шведскага дваранства ў перыяд з 1632 па 1654 г, а нават і да 1680-х гг., быў як ніколі раней моцны. У Лівоніі і Памераніі дзейнічаюць свае старыя прывілеі, дзе на манер Рэчы Паспалітай абсалютна ўсю поўніцу ўлады кантралююць дваране.

Падобная сітуацыя назіраецца па ўсім паўднёвым узбярэжжы Балтыкі (Курляндыя, Прусія, Брандэнбург, Мекленбург, Гальштэйн), дзе мясцовыя ландтагі вызначаюць асноўныя кірункі дзяржаўнага жыцця. Данія (і злучаная з ёй у персанальнай уніі Нарвегія) увогуле ёсць па сутнасці арыстакратычнай элекцыйнай манархіяй, у якой асноўную ўладу ў сваіх руках трымае зусім не кароль, а *riksråd*, дзяржаўная рада, якая самастойна фармуецца з прадстаўнікоў дацкага дваранства. Форма і змест дацкай сістэмы кіравання амаль адно да аднаго нагадваюць Вялікае княства Літоўскае часоў *паноў-рады*.

У Рэчы Паспалітай, як вядома, паступова фарміруецца сістэма г.зв. соймавай шляхецкай дэмакратыі, аднак уплыў і роля старой сенатарскай магнатэрыі (асабліва ў ВКЛ, зважаючы на гісторыю літоўскага парламентарызму[87]) яшчэ пакуль дае рады ў супрацьстаянні тэндэнцыі да скочвання ў анархію. Але сімптомы гэтай хваробы становяцца ўсё больш відавочнымі.

Станавая сістэма балтыцкіх краінаў досыць падобная, хаця і мае сваю пэўную спецыфіку ў асобных краінах. Традыцыйны падзел на тры станы: дваранства, духавенства і падатковы стан (мяшчане і сяляне). У Швецыі, праўда, у рыксдагу рэпрэзентаваныя чатыры станы (з палітычнай перавагай першага): дваранства, духавенства і два няфрэльсавыя станы, месцічы і сяляне. Такая мадэль, зрэшты, больш адпавядае рэаліям XVII ст., калі гарадская *mercatura* ўсёбольш набывала вагу і ўплыў у грамадстве. Разам з тым, гэтая сістэма была па-ранейшаму вельмі герархічная, адначасова адлюстроўваючы і рэальную палітычную і эканамічную вагу кожнага стану. Звяртае на сябе таксама ўвагу прысутнасць падатковых станаў, якія маюць свой голас і могуць сябе абараніць, звярнуўшыся да караля.

Сяляне застаюцца асабіста вольнымі, хаця ў эканамічным плане шведскае дваранства ў гэты час крыху і парушыла іх пазіцыі.

У Даніі сітуацыя падобная. Дваранства канцэнтруе ў сваіх руках нават яшчэ больш улады, чым шведскае, поўнасцю кантралюючы *riksråd*. Як было ўжо заўважана раней, Данія мела пэўны аналаг прыгоннага права (у Нарвегіі сяляне застаюцца вольнымі), але ў значна абмежаванай форме ў параўнанні з нямецкімі землямі ці Рэччу Паспалітай. Сяляне былі асабіста вольнымі, але абмежаванымі ў праве пераезду. Сялянства тут абаронена цэлай сістэмай каралеўскіх судоў, якія пільнуюць іх правы і інтарэсы. Узначальваюцца такія суды незалежнымі прадстаўнікамі розных станаў, а самі сяляне могуць апеляваць нават да караля[88]. Юрыдычная абароненасць дацкіх сялянаў у шмат якіх аспектах нават большая, чым шведскіх, якая з часам толькі ўзмацнілася ў другой палове XVII ст. Да таго ж Карона ўсяляк спрыяе паслабленню залежнасці сялян ад памешчыкаў і іх зыходу у гарады. Адначасова Хрыстыян IV імкнецца значна пашырыць каралеўскую ўладу, але супрацьдзеянне дваранства не дазволіла яму і яго нашчадку Фрэдэрыку III (1609–1670) гэта ажыццявіць да 1660-х гг.

У нямецкіх гаспадарствах поўдня Балтыкі дзяржаўны лад досыць падобны. Разглядзім яго на прыкладзе Курляндыі. Пасля канфлікту паміж курляндскім дваранствам і герцагам Вільгельмам Кетлерам у 1617 г. тут была прынятая свая «формула кіравання», *Formula regiminis*, якая надзяляла мясцовае дваранства шырокімі прадстаўнічымі правамі, фактычна ўсталёўваючы пэўныя прынцыпы дваранскага рэспубліканізму. Дваране поўнасцю кантралююць мясцовы ландтаг, які збірае прадстаўнікоў 27 прыходаў кожныя два гады. *Ritterbank* вырашае пытанні набілітацыі. *Oberrat*, найвышэйшая рада, мае дарадчую кампетэнцыю пры герцагу, або выконвае функцыі рэгенцтва ў выпадку яго непаўнагадовасці або адсутнасці ў краіне. Усе члены *Oberrat*'у і ўсе чатыры губернатары зямель Курляндыі прызначаюцца герцагам толькі з мясцовых дваранаў. Вялікі ўплыў на палітыку Курляндыі таксама мае і яе сюзерэн Рэч Паспалітая.

Сяляне (*Erbbauer*) знаходзяцца ў падначаленым залежным становішчы і не маюць якіх-кольвек палітычных правоў, застаючыся часта сам-насам у канфліктах са сваім панам. Лівонскія месцічы таксама адхіленыя ад палітычнай улады, але яны знаходзяцца, натуральна, у значна лепшым становішчы, з'яўляючыся асабіста вольнымі і валодаючы шырокімі правамі гарадскога самакіравання. Месцічы звяртаюцца наўпрост да князёў у абароне сваіх інтарэсаў, а тыя часцей за ўсе абіраюць іх бок, разлічваючы на падтрымку ва ўмацаванні ўласнай улады.

Такая сістэма кіравання цалкам актуальная для ўсіх балтыцкіх нямецкіх дзяржаў, асабліва для Прусіі, але ў асноўных рысах таксама і для Брандэнбурга (звязанага з Прусіяй персанальнай уніяй), Мекленбурга, Гальштэйна, а таксама паўднёвабалтыцкіх правінцый Шведскага каралеўства, Лівоніі і Памераніі.

Адносіны да сялянаў з боку нямецкіх баронаў у шведскіх паўднёвабалтыцкіх землях часам непрымальныя. Нават раней асабіста вольныя фінскія каланісты (*Erbcolonier*), якім не пашчасціла дайсці да шведскага поўдня Балтыкі, хутка трапляюць у залежнасць ад усемагутных лівонскіх дваранаў. Пра такое становішча добра вядома ў метраполіі, дзе ва ўжытку шырока ходзяць абразы кшталту *«лівонская сабака»*. Але ўрад нічога не можа зрабіць, бо сустракае моцную апазіцыю з боку лівонскага дваранства, якое пільнуецца старых прывілеяў, не саступаючы ініцыятывам Стакгольма зрабіць хоць нейкую палёгку для мясцовых сялянаў.

Падобная, але больш спецыфічная, сітуацыя ў Рэчы Паспалітай, дзе шляхта складае амаль 10% насельніцтва і з'яўляецца выключнай крыніцай улады. Уся шляхта лічыцца вольнай і роўнай і рэпрэзентуе амаль усе галіны ўлады. Але збольшага арыстакратыя краю, магнатэрыя, дзеля традыцыі кліентальнай сістэмы патранату, асабліва актуальнай для Літвы[89], усё яшчэ досыць моцна трымае павады ўлады і ўплыву ў сваіх руках, разам з тым часта ўступаючы ў канфлікт з каралеўскім дваром. Элекцыйныя каралі з дынастыі Вазаў, занятыя авантурысцкай міжнароднай палітыкай, вельмі недальнабачна фарміруюць нібыта раялісцкую партыю з сярэдняй каталіцкай шляхты, часта ўзводзячы сваіх прыхільнікаў у статус заможных сенатараў, робячы на іх сваю палітычную стаўку. Гэта прыводзіць да таго, што ўжо ў другой палове XVII ст. пазіцыя старой сенатарскай эліты будзе моцна падарваная, зрэшты, як і сама яе палітычная і культурная традыцыя.

Сялянства Рэчы Паспалітай знаходзіцца ў прыгонным становішчы. Разам з тым на Літве часткова захоўваецца абшчына. Фармальна абароненыя судамі і юрыдычным правам, сяляне аднак з цяжкасцю могуць знайсці справядлівасць у судах, якія складаюцца з прадстаўнікоў шляхты. Георг Браўн гэтак малюе становішча літоўскіх сялянаў (што праўда без аніякага спачування да іх), зважаючы, што яны *«непісьменныя, халопскай пароды», што «ніколі не вывучалі ніякіх мастацтваў ці навук і не маюць схільнасці да іх, пасіўныя, лянівыя і неактыўныя, не маюць аніякае свабоды, сапраўдныя рабы, якія лічацца маёмасцю шляхты»*[90].

Месцічы Рэчы Паспалітай валодаюць прыкладна тымі ж правамі, што і месцічы Рыгі ці Кёнігсбергу, згодна з магдэбургскім правам. Праўда, яны таксама амаль цалкам адхіленыя ад палітычнай улады, манаполію на якую мае толькі шляхта.

Сацыяльная мабільнасць грамадства была досыць нізкай, што з іншага боку дазваляла ўдала захоўваць стабільную структуру грамадства, пазбаўленую крызісаў сацыяльнага характару. Традыцыйнае грамадства жыло згодна з тысячамі пісаных і няпісаных правілаў, якія добра рэгламентавалі іх паўсядзённае жыццё ад вопраткі да цырыманіялу згодна з герархіяй, усталяванай самім Богам, – ідэя, якая ў барочную эпоху толькі ўзмацнілася.

Зрэшты, шматлікія эканамічныя (натуральна, згаданы звышпрыбытковы балтыцкі гандаль) і палітычныя (стварэнне бюракратыі ў Скандынавіі і нямецкіх дзяржавах) змены адчыняюць шлях да памяркоўнай мабільнасці ў рамках сацыяльнай лесвіцы. Так, часам вельмі багатыя людзі маглі набыць і легітымізаваць сваю шляхецкую годнасць, як, напрыклад, Вільгельм Арсэці, казачна багаты кракаўскі банкір італійскага паходжання, які ў цяжкія 1650-я гг. мог пазычаць Рэчы Паспалітай сумы ад 100.000 да больш чым 500.000 польскіх злотых[91]. Або Пер Ёнсан, шведскі селянін са Смоланду, які нарадзіўся ў 1612 г., пачаў сваю кар'еру як просты абозны служка. Потым ён двойчы ажаніўся: першы раз з дачкой капітана свайго палка, а другі раз з дзяўчынай з дробнага дваранскага роду, што дазволіла

Адзін з самых бліскучых балтыцкіх арыстакратаў таго часу князь Багуслаў Радзівіл, сын віленскага кашталяна Януша Радзівіла і каралеўны Лізаветы Соф'і Гогенцолерн, дачкі брандэнбургскага электара Ёгана Георга. Быў шчыльна звязаны з паноўнымі дынастыямі Еўропы, атрымаў бліскучую адукацыю ў Нідэрландах і Францыі. У сваіх палітычных поглядах арыентаваўся на Брандэнбург, падтрымліваў ідэю уніі Літвы і Швецыі. Гравюра Ерэміяса Фалька паводле партрэта Даніэля Шульца, 1650-я гг.

набыць свой маёнтак. У 1650 г. ён атрымаў шляхецкую годнасць і прозвішча Сталхамар, скончыўшы сваю кар'еру ў чыне капітана Смаландскага кавалерыйскага палка[92].

Канешне, гэта выключэнні, а шлюбы збольшага адбываюцца ў станавых межах, дазваляючы шляхце і месцічам стварыць свае замкнёныя сеткавыя кланы і павялічваць уласнае багацце і ўплыў. Для арыстакратыі матрыманіяльная палітыка вызначала і іх палітычную арыентацыю ўнутры краіны і за яе межамі, бо гэтыя сувязі стваралі сапраўды цэлыя сеткі сваяцтва. Напрыклад, уплывовы літоўскі арыстакрат Багуслаў Радзівіл, князь слуцкі, у другой палове XVII ст. быў наўпрост ці ускосна звязаны дынастычнымі сувязямі з пануючымі пратэстанцкімі Дамамі Гогенцолернаў, Аранскіх, Пфальцаў, Сцюартаў, Гесэн-Касэляў, Ракочы і інш.

Калі прыглядзецца да краявіду Зеландыі ці Віленшчыны, сімвалы гэтага багацця і ўлады бачныя паўсюль у выглядзе шыкоўных манарыяльных шляхецкіх рэзідэнцый у галандскім або больш рэпрэзентатыўным французскім стылі, якія дамінуюць над доламі і пагоркамі Балтаскандыі. Не менш шыкоўныя сады і паркі: *«Прыгожыя фантаны, лаза, шмат іншых заморскіх дрэў і дзіўных раслін»*[93]. Слынны шведскі дыгнітарый і архітэктар-фартыфікатар Эрык Дальберг (1625–1703) захавае для нас тагачасныя шведскія архітэктурныя краявіды ў сваім грандыёзным альбоме *Suecia antiqua et hodierna* у выглядзе 353 гравюр.

Гэтак жыве балтыцкая арыстакратыя, якая за стагоддзе прызвычаілася да люксуровага жыцця, дзякуючы прыбыткам з сельскай гаспадаркі. Каралеўскі двор арыентуе іх на барочныя кшталты культуры, пачынаючы ад вопраткі і сканчаючы архітэктурай. У вопратцы арыстакратыі таксама пануе парыжская мода, якая ў другой палове XVII ст. запатрабуе ад іх яшчэ большых выдаткаў.

Зрэшты, часам нават багатыя дамы балтыцкіх арыстакратаў уражваюць толькі сваёй знешнасцю, маючы досыць простае ўнутранае ўбранне. Французскі амбасадар у Даніі, Швецыі і Рэчы Паспалітай Шарль Аж'е (1595–1654) пасля наведвання дому аднаго з уплывовых шведскіх дыгнітарыяў рыксмаршалам Якаба Дэлагардзі (1583–1652) заўважыў, што замест звычайнага аздаблення з габеленаў, шпалер, шоўку і парчы, абіўкі мэблі і абрусаў ён знайшоў толькі добрую драўляную мэблю, выдатную ежу ў фаянсавым посудзе без аніякіх празмернасцяў[94].

Больш дробная правінцыйная шляхта мае сціплыя дамы, на Літве і ў Польшчы часта драўляныя. Яна часта імкнецца па магчымасці капіяваць двор і арыстакратыю. Гэта ж тычыцца і месцічаў, якія часам маюць больш грашовых рэсурсаў для такога жыцця. Праўда, тут вялікую ролю грае добры густ ды выхаванне. Часта гэта выглядае досыць камічна (узгадаем тагачасную французскую сітуацыю, апісаную Мальерам), паколькі ніжэйшыя слаі месцічаў і дробнай шляхты не заўсёды валодаюць першым ці другім, або іх магчымасці не адпавядаюць іх амбіцыям выглядаць *як паны*, што асабліва часта кідаецца ў вочы іншаземцам.

Зрэшты, стыль жыцця багатых патрыцыяў гарадоў кшталту Данцыга мала чым адрозніваецца па раскошы ад арыстакратычнага. Вось што піша Макоўскі аб літоўскіх месцічах і шляхце: *«Літоўская вопратка досыць элегантная і разнастайная. Людзі жывуць у чысціні. Акрамя добра адкормленых быкоў, мяса розных жывёл і птушак, яны таксама ядуць дзічыну і рыбу, дадаючы да іх розныя прыправы і закрасы»*[95]. Гарады як асяродкі мастакоў і рамеснікаў, асабліва такія як Данцыг, які даў Рэчы Паспалітай дзясяткі геніяльных майстроў узроўню Даніэля Шульца і Самуэля Амона, самі з'яўляюцца рэгіянальнымі «заканадаўцамі моды» са сваёй шыкоўнай манументальнай цаглянай архітэктурай і высокім побытавым узроўнем.

Мястэчкі і вёскі Балтаскандыі выглядаюць значна прасцей. Як занатаваў у сваім дзённіку італійскі філосаф і дыпламат Ларэнца Магалоці (1637–1712) падчас падарожжа ў Швецыю: *«У правінцыі большасць дамоў пабудаваныя з дрэва, і найбольш заможныя з іх выглядаюць так, як я намаляваў. Сяляне і жабракі жывуць у хатах жахлівай якасці. У іх ёсць толькі печы з цэглы, дахі, пакрытыя карой дрэў, і на іх расце трава. Летам гэта вельмі прыемнае відовішча»*[96].

Сялянскае жыццё ў Скандынавіі было адносна добрым і заможным. Згаданы ўжо Шарль Аж'е заўважыў, што шведскія сяляне жывуць значна лепш за французскіх, а некаторыя з іх удома нават маюць срэбныя лыжкі. Польскі шляхціц і мемуарыст Ян Хрызастом Пасэк, які з польскім корпусам гетмана Стэфана Чарнецкага трапіў падчас Другой Паўночнай вайны ў Данію, гэтак распавядае пра жыццё тамтэйшага простага люду: *«Людзі маюць прывабны знешні выгляд. Жанчыны сімпатычныя і надзвычай пекныя. Іх вопратка прыгожая, але ў вёсцы і ў горадзе*

яны носяць драўляны абутак. Калі яны ідуць па гарадскім бруку, то так грукочуць, што немагчыма пачуць, што яны гавораць адна адной. З іншага боку, жанчыны вышэйшых станаў носяць такі ж абутак, як і полькі... Іх спальні зробленыя ў сиенах накшталт шафаў, і незвычайная колькасць пярынаў накладзена на іх... За выняткам шляхты, няма нікога, хто меў бы печ у доме, бо за кожную трэба плаціць каралю вялікі падатак, 100 рыксдалераў, як яны казалі. З іншага боку, у іх ёсць шырокія каміны, вакол якіх стаіць столькі крэслаў, колькі людзей у хаце. Яны сядаюць і грэюцца; калі трэба лепей нагрэць памяшканне, пасярэдзіне ёсць труба накшталт латаку. Яна запаўняецца вугалем, і яны дзьмуць ў адзін яе канец, пакуль вогнішча не разгарыцца і дасць цеплыню».

На поўдні Балтыкі сялянскае жыццё значна цяжэйшае. Прыгоннае права і моцная эканамічная залежнасць ад памешчыкаў азначаюць вельмі сціплую хатнюю гаспадарку большасці сялянаў. *«Сяляне жывуць цяжкім і бедным жыццём. Яны ядуць чорны хлеб, часам харчуюцца гароднінай і ялавічынай, бо маюць вялікія статкі кароў. Падчас святаў яны п'юць aqua vitae, піва і мёд, разведзеныя вадой, але частуюцца гэтымі напоямі яны вельмі рэдка»*[97]. *«Іх хаты поўныя дыму (бо яны не маюць комінаў), і таму многія слепнуць; нідзе няма столькі сляпых, як у гэтым горадзе* [Вільня]. *У іх дамах няма ніякага аздаблення або дарагіх рэчаў»*[98]. Такія сведчанні аб сумным побыце тагачасных літоўскіх сялянаў пакінулі для нас сучаснікі. Але былі і заможныя сяляне, якія мелі прыстойныя дамы і вялікую гаспадарку, маглі наймаць батракоў, хаця іх колькасць была значна меншай. Лівонскі прыгонны (*Erbpawer*) Маціс Лоя з Руены меў у 1624 г. два кані і дзве каровы, карыстаючыся надзелам у ¼ гака, а ў 1638 г. у яго ўжо было 4 кані, 4 валы і 4 каровы; на сваіх палях ён сеяў 14 пур трох відаў збожжа і 1 пур ільну[99].

Габелен Міхала Казіміра Паца, віленскага ваяводы і вялікага гетмана літоўскага. Ян Лайнерс, Брусель, 1667 – 1669 гг. Габелен – адзін са шматлікіх атрыбутаў раскошы і аздаблення палацаў балтыцкіх арыстакратаў, які прыйшоў сюды з Нідэрландаў

Нягледзячы на пэўныя адрозненні ў сацыяльна-эканамічным становішчы падатковага стану, на момант 1650 году мы бачым Балтаскандыю як досыць аднародную прастору ў плане грамадскіх структураў і палітычных інстытутаў. Але ў другой палове XVII ст., калі рэгіён сутыкнецца з рознабаковым крызісам (эканамічным, палітычным, ваенным, дэмаграфічным), адбудуцца сур'ёзныя змены. На жаль, не ўсе дзяржавы змогуць знайсці адэкватны адказ на гэты выклік гісторыі.

Данія (якая таксама становіцца спадчыннай манархіяй) і Брандэнбург-Прусія пераходзяць да абсалютысцкай формы кіравання ў 1660-х гг., Швецыя – у 1680-х гг. Курляндыя, Мекленбург і Гальштэйн-Гатторп паспяхова робяць гэтыя крокі цягам 1650–1660-х гг. У скандынаўскіх каралеўствах таксама адбываюцца змены ў кірунку паляпшэння сацыяльна-палітычнага становішча сялянаў і месцічаў. Усё гэта дазваляе згаданым краінам умацаваць і захаваць сваю незалежнасць, працягваючы канкураваць за панаванне ў Балтыцы.

На фоне ўсіх гэтых важкіх пераўтварэнняў, выкліканых крызісам другой паловы XVII ст., толькі Рэч Паспалітая абярэ квазіальтэрнатыўны ад астатніх балтыцкіх краінаў варыянт развіцця ў бок «шляхецкай дэмакратыі». Адсюль будзе выходзіць новая трактоўка панятку *złota wolność szlachecka*, разуметага цяпер з пункту гледжання шляхты, як анархія. Як пісаў пра гэтыя тэндэнцыі знакаміты польскі барочны паэт, аўтар больш чым 300.000 вершаў, бельскі стараста Ваплаў Патоцкі (1621 – 1696):

Wolność polska, starzawszy, stała się ołowiem,
Odmieniwszy w swą wolę. Nie złoto, lecz zła to,
Rzec się może, litery pociągnąwszy na to[100].

Менавіта ад 1669 г. пачынаецца трывалая традыцыя ўжывання права *liberum veto*: у наступныя 100 гадоў з 55 соймаў будуць сарваныя 48... Ва ўмовах катастрафічнага звужэння прэрагатываў манархіі і іншых цэнтрабежных тэндэнцый (рост карумпаванасці эліты, збанкрутаванне дзяржаўных фінансаў, адсутнасць рэгулярнага войска і інш.) гэта вяло да поўнага заняпаду дзяржавы. А магло ж быць і іначай. Як пісаў у 1647 г. былы французскі амбасадар у Рэчы Паспалітай Жан дэ Лабурэ, *«калі б Польшча была абсалютнай манархіяй, мала сілы было б у Еўропе, якая змагла б ёй супрацьстаяць, а Грэцыя і Азія, хутчэй за ўсё, сталі б яе ўладаннямі»*[101].

ДУХОЎНЫ СВЕТ, КУЛЬТУРА, НАВУКА І АДУКАЦЫЯ Ў ЭПОХУ БАРОКА

Культурнае жыццё элітаў Паўночнай Еўропы сярэдзіны XVII ст. жывіцца з багатай крыніцы барока, французскага і галандскага «позняга Рэнесансу». Барока – адзін з найбольш грандыёзных стыляў у гісторыі чалавецтва. Усе жанры мастацтва, улучна з архітэктурай, жывапісам, скульптурай, музыкай, літаратурай, атрымоўваюць сапраўды гіпербалізаваныя формы, якія татальна пераўтвараюць навакольнае асяроддзе, ствараючы ілюзію быцця

ў *іншасвеце*, віртуальнае *боскае* рэчаіснасці. Барока вымушае чалавека ісці на вялікія ахвяры дзеля пабудовы грандыёзнага і прыгожага. Першапачаткова Версаль уражвае не столькі сваімі архітэктурнымі своеасаблівасцямі і раскошай, колькі тым, як чалавек, *Кароль-Сонца*, памазаннік божы, змог падпарадкаваць сабе брудную хворую багністую раўніну, якую раней можна было выкарыстоўваць толькі для палявання... У межах Балтаскандыі гэта яшчэ больш актуальна, паколькі супрацьстаянне чалавека і стыхіі тут, магчыма, часам мае яшчэ больш яскравыя праявы за Заходнюю Еўропу.

Менавіта гэтым барока гіпнатызуе, прымушае верыць у сябе і пераконвае. Мовай вобразаў яно перадае вам ідэі, закладзеныя ў яго: героіка ролі гаспадароў і элітаў, марнасць быцця, веліч неўміручасці. Гэта тэатр, дзе замест актораў – мастацкія вобразы і партрэтаваныя асобы. Барока – гэта не ўласна стыль, як часам прынята трактаваць яго ва ўсходнееўрапейскай гуманітарнай навуцы, але пэўныя соцыякультурныя практыкі (калі кіравацца дэфініцыямі канструктывісцкага падыходу), якія самым непасрэдным чынам паўплывалі на ідэнтычнасць еўрапейцаў і навуковую рэвалюцыю XVII ст.[102] Тыя важкія змены, якія ў цэлым насілі характар пэўнай кансерватыўнай рэвалюцыі, мелі самае важнае значэнне ў будучым для фармавання сучаснай навукі праз натуртэалогію і вяртанне да канцэпцыі божага права манархаў у выглядзе абсалютызму.

Канцэпцыя ўніверсальнага закону сусвету і яго герархіі, якая паходзіла з антычнасці і зважала на хрысціянства, стала важкай повяззю для мастацтва, навукі і рэлігіі, барочны сінтэз якіх стаў інструментам для разумення і тлумачэння свету прыроды, які мог у пэўным сэнсе задаволіць прагу да веды адукаванага чалавека ранняга Новага часу[103]. Магчыма, сама ідэя не была новай, але барока дало падыход і метадалогію, якія раней ігнараваліся ў рамках хрысціянскай тэалогіі сярэднявечча, якая высоўвала толькі выключна тэалагічныя (або маральныя) абгрунтванні таго, *чаму рэчы такія, якімі яны ёсць*[104]. Вялікі барочны паварот першай паловы XVII ст. інтэграваў матэматыку і механіку ў навуку, якая магла зараз растлумачыць рэчы з розных гледзішчаў погляду: вывучыць іх, правесці вопыты і падлічыць, зважаючы таксама і на традыцыю[105].

Ян II Казімер Ваза, вялікі князь літоўскі і кароль польскі. Даніэль Шульц, 1659 г.

Барока прыходзіць у Балтаскандыю з розных бакоў: праз сталыя кантакты балтыцкіх інтэлектуалаў з Паўночна-Заходняй Еўропай і Італіяй. Збольшага гэта і пратэстанцкае барока поўначы, але таксама і контррэфармацыйнага поўдня.

Рэлігійныя канфесіі тут згаданыя не выпадкова, бо кірункі барока маюць тут і рэлігійны падтэкст. Асноўная маса насельніцтва Балтаскандыі – лютэране. Кальвіністаў не так шмат, але яны часта рэпрэзентуюць некаторыя пануючыя і эканамічныя эліты: галандскіх і валонскіх каланістаў (пазней таксама французскіх гугенотаў), шатландцаў, самую ўплывовую частку літоўскай арыстакратыі, шляхты і месцічаў... нарэшце, Гогенцолернаў, якія ў адрозненне ад большасці сваіх падданых, сталі кальвіністамі. У Рэчы Паспалітай, нягледзячы на ціск контррэфармацыі, у 1650 г. пазіцыя пратэстантаў яшчэ досыць моцная, асабліва на Літве. Агрэсіўная контррэфармацыя з нападамі на зборы, забойствам пастараў і выгнаннем арыянаў яшчэ толькі набірае сваю моц. Праваслаўнае насельніцтва жыве галоўным чынам на перыферыі рэгіёну (Карэлія, Крыўя), уяўляючы працяг досыць цікавага гістарычнага эксперыменту адаптацыі праваслаўнай традыцыі ў балтыцкі цывілізацыйны кантэкст.

Асобныя землі, дзякуючы сваёй ганаровай ізаляцыі гушчарамі векавых лясоў балтыцкай перыферыі, трымаюцца традыцыйных рэлігій, у некаторых месцах у інтэграванай форме. Прынамсі яшчэ ў XVIII ст. саамы Лапландыі будуць трымацца сваёй веры[106]. Шматлікія тагачасныя сведчанні таксама пацвярджаюць і захаванне паганскага характару многіх бакоў традыцыйнага жыцця літоўскай вёскі ў гэты час, якія пазней інтэгруюцца ў народнае хрысціянства[107].

Барока ў Балтаскандыі распаўсюджваецца праз каралеўскія двары і буйныя гарады рэгіёну, дзе яно ўзбагачаецца таксама мясцовымі традыцыямі: Капенгаген, Стакгольм, Данцыг, Рыга, Вільня... Гэтая хваля перадаецца перыферыйным гарадам і шляхецкім рэзідэнцыям, далей – мястэчкам і вёскам праз «народнае барока».

Такая цікавасць элітаў да барока цалкам зразумелая, бо яно з'яўляецца таксама і важкай зброяй для іх палітычнай прапаганды. На замову каралеўскіх двароў пішуцца трактаты, якія рэпрэзентуюць і бароняць амбіцыі розных дынастый у рэгіёне. Напрыклад, планы гегемоніі Імперыі і Габсбургаў на Балтыцы адстойвае праца езуіта Афондзі *Classicum paciferum Daniae* 1619 г., а мары Хрыстыяна IV аб апанаванні Балтыкай выкладзеныя ў трактаце *Mare Balticum* 1638 г. Мастацтва ва ўсіх яго праявах таксама стаіць на абароне інтарэсаў кароны ў барацьбе за *dominium Maris Baltici*. Ці не найлепшай ілюстрацыяй гэтага ёсць карціна пэндзля дацкага прыдворнага мастака галандскага паходжання Ісака Ісакса *Алегорыя Зунда* 1622 г., таксама выкананая на замову Хрыстыяна IV. На ёй

Гербы балтыцкіх каралеўстваў: Данія, Швецыя, Нарвегія і Рэч Паспалітая. Малюнак Абрахама Боата, 1627–1628 гг. Боат быў галандскім амбасадарам у Варшаве падчас дынастычнай вайны паміж Швецыяй і Рэччу Паспалітай. Ён пакінуў цікавыя нататкі, аздобленыя вельмі якаснымі замалёўкамі

мы бачым гармонію Венеры (багіня ўрадлівасці), якая трымае рог дастачы, і марскога ўладыкі Нептуна. Паміж імі – амфара, якая сімвалізуе пачатак Балтыкі, а за іх фігурамі – леў, геральдычны сімвал Даніі. На фоне бачныя караблі і краявід Зундскага праліву з замкам Кронборг... Падобныя выявы з тымі ж самымі вобразамі можна сустрэць таксама і на гравюрных партрэтах каралёў Швецыі і Рэчы Паспалітай Густава II Адольфа і Жыгімонта III Вазы аўтарства Вільгельма Кіліяна 1610–1620-х гг. Жыгімонт III таксама мае марскія амбіцыі і нават збірае невялікі флот[108], які ў 1627 г. разбівае шведскую эскадру ў бітве пад Алівай.

Каралеўскі двор сярэдзіны XVII ст. – гэта цікавы сінтэз універсальнай арыстакратычнай культуры, агульных і мясцовых традыцый, лакальнага патрыятызму. З аднаго боку, часта мова двара бывае іншаземнай. Напрыклад, у Даніі двор збольшага размаўляе па-нямецку. Папулярнай мовай зносін арыстакраты ў гэты час становіцца французская, якую пераймаюць нават двары па-нямецкіх рэйнскіх князёў. Латынь застаецца *lingua franca* навукі. Балтыцкія гандляры размаўляюць паміж сабой па-галандску або нямецку (па-ніжнесаксонску). Сяляне ж і жыхары малых мястэчак карыстаюцца дзясяткамі размаітых дыялектаў, якія эліты часам нават не разумеюць.

Разам з тым каралеўскі двор спрыяе кадыфікацыі і развіццю мясцовых моў і стварэнню мясцовых гістарыяграфічных школ. У рамках апошніх фармуюцца і легітымуюцца міфы аб гераічнай гісторыі і паходжанні народаў. У Швецыі гэта гоцкі міф (дарэчы, у яго рамках шведы разглядалі жамойтаў як частку сваёй старажытнай этнічнай прасторы, *Samogotia*), для фінамоўных народаў Балтыкі – вандалы, Данія імкнецца вывесці сваю гісторыю ад імперыі Кнуда Вялікага і манапалізаваць спадчыну вікінгаў, у Літве гэта рымскае паданне. У Польшчы складаецца экзатычны арыенталістычны сармацкі міф, які з цягам часу распаўсюджваецца і на ВКЛ, дэфармуючы ідэнтычнасць мясцовай эліты.

У гэты час у балтыцкім рэгіёне ствараюцца велізарныя зборы мастацтва і «цікавостак», якія былі звязаныя з глабальным барочным праектам усеагульнай сістэматызацыі і наймення аб'ектаў[109]. *Wunderkammern* ці *Kunstkammern* у Балтаскандыі XVII ст. з'яўляюцца ўжо досыць пашыранай з'явай[110]. Іх апрацоўванне і сістэматызацыя пазней народзяць навуковы дыскурс для такіх навукоўцаў, як барон Хрысціян фон Вольф ці знакаміты Карл Лінэй, цесна звязаных з традыцыямі балтыцкай акадэмічнай навукі.

Адукацыя ў гэты час набывае досыць шырокі характар. Натуральна, універсітэты застаюцца збольшага прэрагатывай заможных элітаў. Традыцыйна развіваюцца акадэмічныя цэнтры Упсалы, Капенгагена, Кёнігсберга, Вільні. Жаданне Шведскай дзяржавы ўмацаваць свой імперскі бюракратычны апарат хутка прывядзе да адкрыцця ў рэгіёне яшчэ трох універсітэтаў: Або, Дэрпт і (пазней) Лунд. Швецыя і Данія ў 1620-я гг. адчыняюць таксама акадэміі для дзяцей дваранаў, *collegium illustre*.

Але мясцовыя навучальныя ўстановы не задавальняюць эліты, асабліва арыстакратыю, якая выпраўляе сваіх дзяцей у падарожжы. Самі каралі засноўваюць гэтую традыцыю, адпраўляючы сваіх нашчадкаў у «кавалерскія туры», як напрыклад падарожжа каралевіча Ўладыслава Вазы (1595–1648) у Заходнюю Еўропу ў 1624–1625 гг.[111] За мяжой яны наведваюць лекцыі ў знакамітых універсітэтах, але галоўнае – вучацца свецкім манерам і «рыцарскім навукам», паколькі ва ўсіх кутках Лацінскага свету яны носяць універсальны характар. Сапраўдны літоўскі арыстакрат дзеля гэтага мусіць быць *«і дома, і пры двары, і ў абозе добры, абазнаны замежных краёў і моваў»*[112]. Шведскі дыгнітары барон Шэрынг Розенхан (1609–1663) нагадваў свайму сыну, які навучаўся ў Парыжы, каб той вучыўся быць *«ветлівым, пачцівым, мэтанакіраваным і галантным, душой добрай кампаніі, мусіць практыкаваць розум і быць прыстойным у адносінах з дамамі»*[113].

Маршруты такіх падарожжаў звычайна вызначаліся, зважаючы на рэлігію і сямейныя традыцыі. Часцей за ўсё гэта былі канешне Галандыя, з яе тэхналогіямі і выдатнымі ўніверсітэтамі, і Францыя, з яе каралеўскім дваром, які тады ўжо стаў прыкладам для ўсёй Еўропы. Але пачыналіся такія падарожжы часта з наведвання гарадоў і дзяржаў Балтаскандыі. Князь Багуслаў Радзівіл пачаў свой доўгі тур у Заходнюю Еўропу з наведвання Данцыга, Штэціна, Грайфсвальда, Любека, Капенгагена (дзе ён бачыў караля Хрыстыяна IV), Хельсінгора, Гамбурга і Брэмена[114].

Фактычна інтэлектуалы вольна навучаюцца і працуюць ва ўніверсітэтах розных краінаў рэгіёну. Мажліва казаць нават аб адзінай прасторы вышэйшай адукацыі не толькі ў межах Балтаскандыі, але і ўсёй Паўночнай Еўропы. Дзясяткі шведскіх і нямецкіх інтэлектуалаў працуюць у Літве[115], а літоўскія навукоўцы абараняюць свае дысертацыі ва ўніверсітэтах Злучаных Правінцый[116].

Колькасць непісьменных змяншаецца, дзякуючы высілкам лютэранскіх каралеўстваў Скандынавіі і нямецкіх княстваў, якія праводзяць мэтанакіраваную адукацыйную палітыку ў гэтым кірунку. Праўда, у Лівоніі і ў Рэчы Паспалітай сітуацыя крыху іншая. У Лівоніі мясцовыя памешчыкі сабатуюць пачынанні Швецыі ў галіне школьніцтва для прыгонных сялянаў, хаця працэс досыць актыўна ідзе і тут. Астзейскія дваране *«вельмі баяцца»*, што адукацыя і веда толькі настрояць сялянаў супраць іх як падсвядомых *«захопнікаў»*[117]. У Рэчы Паспалітай з нешляхецкіх станаў нават пачатковую адукацыю могуць дазволіць сабе толькі досыць заможныя месцічы і вельмі рэдка сяляне.

У 1650 годзе канфесійнае і інтэлектуальнае жыццё віруе. Але гэта час напярэдадні крызісу. Для Швецыі пераход каралевы Крыстыны, апошняга на пасадзе гэтай краіны манарха з Дому Вазаў, у каталіцтва, згодна з яе асабістымі рэлігійнымі перакананнямі, будзе азначаць толькі яе зрачэнне кароны на карысць свайго кузэна Карла Х Густава Пфальц-Цвейбрукенскага. Зусім інакш выглядае сітуацыя на поўдні Балтыкі.

Чарговы наступ контррэфармацыі ў Рэчы Паспалітай хутка зруйнуе вялікі пласт мясцовых інтэлектуалаў, якія будуць вымушаны эміграваць[118]. Як заўважыў Павел Ясеніца, *«польскі род Любянецкіх мае значныя заслугі ў літаратуры, астраноміі, скульптуры. Любянецкія дасягнулі гэткіх поспехаў, перасяліўшыся ў 1661 годзе ў Галандыю. Для непаслухмяных (род быў арыянскі) месца ў Рэчы Паспалітай больш не засталося»*[119]. Агрэсіўная езуіцкая прапаганда вядзецца ў адкрытай форме[120]. Часам яна не спыняецца нават перад высокімі тытуламі і заслугамі перад краінай, калі падчас сумнавядомых падзей 1639 г. вакол віленскага рэфармацыйнага збору каталіцкім ксяндзом будзе абражаны сам князь Крыштаф Радзівіл. Любая спроба пратэстантаў адказаць на прапаганду езуітаў нічым добрым для іх не сканчаецца, а часам каштуе і жыцця[121]. Зрэшты, перамогу рэкаталізацыі ў межах гінучай краіны з цяжкасцю можна назваць *поспехам...*

DOMINIUM MARIS BALTICI: ДЗЯРЖАВЫ І ДЫНАСТЫІ

Нягледзячы на распачаты працэс паствестфальскай тэрытарыялізацыі, Еўропа застаецца прасторай вялікіх дынастый, дзе палітыку вырашаюць часта дынастычныя шлюбы, персанальныя уніі і дынастычныя войны. Не будзем тут звяртацца да падрабязнага разгляду гэтага вымярэння палітычнага жыцця нашага рэгіёну, паколькі ён так ці інакш ужо быў досыць падрабязна прааналізаваны ў рэчышчы канцэпцыі легітымнасці і легітымацыі ўлады ў маім артыкуле ў папярэднім нумары *Druvis'у*[122]. Наша падарожжа ў Балтаскандыю 1650 году хацелася б скончыць кароткім аглядам палітычнай сітуацыі, якая склалася на той перадкрызісны момант.

Dania. У 1650 г. перад гаспадарствам Альдэнбургскай манархіі стаяла вострая праблема выжывання ў змаганні супраць свайго агрэсіўнага і амбітнага скандынаўскага суседа. Гэта хутка прыводзіць яе да важкіх палітычных рэформаў[123]. Мары Хрысціяна IV аб дацкай гегемоніі засталіся толькі марамі, хаця Дацка-Нарвежскае каралеўства яшчэ кантралюе значныя тэрыторыі, у тым ліку і Зунд, а таксама мае найлепшы прафесійны флот на Балтыцы, які, нягледзячы на далейшыя тэрытарыяльныя страты і наступствы Другой Паўночнай вайны ў 1658–1660 гг., застанецца вялікай сілай і ў серыі бліскучых перамог пад кіраўніцтвам адмірала Нільса Юэля зможа амаль поўнасцю разграміць шведскі флот падчас наступнай Сконскай вайны. Norvegia ёсць па вялікім рахунку толькі дацкай правінцыяй, якой кіруе каралеўскі намеснік, але па-ранейшаму яна захоўвае свой статус каралеўства[124], у склад якога фармальна ўваходзяць таксама Ісландыя і Фарэры – напамін аб даўняй сярэднявечнай веліччы.

Suecia. Густава II Адольфа заслужана лічаць архітэктарам Шведскай імперыі, якая кантралюе велізарныя тэрыторыі на ўзбярэжжы Балтыкі, усё больш набліжаючыся да сваёй мары ператварыць яе ва ўнутранае возера. Трыюмф у Трыццацігадовай вайне дапоўніўся і бліскучай перамогай над Даніяй у 1643–1645 гг. Пры каралеве Крысціне пасля 1648 г. нарэшце наступае доўгачаканы мір. Тагачасную Швецыю можна разглядаць як вельмі ўдалы дзяржаўны праект. Швецыя мае выдатную вайсковую машыну, якая была створаная за папярэднія дзесяцігоддзі. З 1654 г. пры новым уладары Карле Х Густаве амбіцыі Швецыі растуць. У планах новага караля ні больш ні менш – стварэнне балтыцкай імперыі з далучэннем да яе ўсёй Літвы, Прусіі, польскага Памор'я... і анэксіяй усёй агромістай Дацкай кароны. Гэтыя памкненні, якія часта будуць ісці супраць дынастычнага і міжнароднага права, прывядуць да стварэння шырокай антышведскай кааліцыі (Рэч Паспалітая, Аўстрыя, Данія, Нідэрланды, пазней Брандэнбург, у пэўнай ступені Расія), якая ніколі не дазволіць здзейсніцца геапалітычным захадам Стакгольма[125]. Што праўда, Швецыя здолее захаваць свой статус самай моцнай дзяржавы балтыцкага рэгіёну аж да Вялікай Паўночнай вайны.

Germania. Цікавая сітуацыя на поўдні Ютландыі. Фармальна двуадзінае герцагства Шлезвіг і Гальштэйн з'яўляецца непадзельным, але на практыцы складаецца з трох частак. Першай кіруе ўласна дацкі кароль. Другой, герцагствам Гальштэйн-Гатторп, – малодшая галіна Альдэнбургаў, якая ўсё больш вiдавочна выходзіць з-пад уплыву Даніі і марыць аб незалежнасці, збліжаючыся са Швецыяй. Трэцяя частка з'яўляецца кандамініюмам першых дзвюх і знаходзіцца ў цэнтры супрацьстаяння гэтага трохкутніка Данія-Гатторп-Швецыя.

Мекленбургскае герцагства яшчэ не ачуняла ад жахаў Трыццацігадовай вайны, якія закранулі яе ад самага пачатку. Мясцовая дынастыя змагла вярнуць свой пасад у 1648 г., але глыбокія раны розных акупацый і рабаўніцтва яшчэ не загаіліся, каб марыць аб нейкіх геапалітычных камбінацыях.

Электарам Брандэнбургу і адначасова прускім герцагам з'яўляецца Фрыдрых Вільгельм Гогенцолерн, званы «Вялікім Курфюрстам», які закладвае пачатак далейшага росту веліччы і моцы Прускай дзяржавы. Яго ўладанні ўключаюць таксама багатае Клеўскае герцагства на Рэйне, а ў 1648 г. ён яшчэ далучыў і землі Магдэнбургскага арцыбіскупства. Васальная залежнасць ад Рэчы Паспалітай у Прусіі вельмі прыгнятае амбіцыі Фрыдрыха Вільгельма, улічваючы, што яго «сюзерэн» усё больш паказвае прыкметы глыбокай самагубнай палітычнай хваробы. Калі ў 1655 г. прыдасца магчымасць скінуць гэты цяжар, ён натуральна ёй з радасцю скарыстаецца.

Livonia. Большая частка колішняга Лівонскага Ордэна знаходзіцца зараз пад уладай Швецыі. Яна, як і іншыя новадалучаныя балтыцкія землі (Памеранія, Вісмар, былое Брэменскае арцыбіскупства) мае шырокую аўтаномію, а мясцовае дваранства захоўвае свае драконаўскія прывілеі, седзячы на шыі ў прыгонных лівонскіх сялянаў. Многія захады Стакгольму сустракаюцца тут вельмі варожа, паколькі астзейскія эліты лічаць за лепшае радыкальна прытрымлівацца старой вядомай формулы *старыны не рушыць.* Сітуацыя чымсьці нагадвае Рэч Паспалітую, асабліва паўднёвая частка Лівоніі, гістарычная Латгалія, што ўласна і з'яўляецца польска-літоўскім супольным уладаннем. Але тут ёсць свае асаблівасці: контррэфармацыя, параліч дзяржавы ў пытаннях сацыяльных пераўтварэнняў, асабліва на фоне адпаведных захадаў у Швецыі.

Курляндска-Земгальскае герцагства, размешчанае на

старажытных балцкіх землях уздоўж Дзвіны, пад кіраўніцтвам Якаба Кетлера марыць аб статусе «балтыцкай Галандыі» – мясцовай гандлёвай, прамысловай і каланіяльнай марской імперыі. У 1650 г. гэтыя амбіцыі выглядаюць досыць рэалістычна, нягледзячы на вельмі абмежаваныя рэсурсы маленькай краіны. Герцаг Якаб праз сваіх шматлікіх агентаў і амбасадараў літаральна ва ўсіх краінах Балтаскандыі робіць захады дзеля прызнання Курляндыі нейтральнай у блізкім ваенным сутыкненні, якое ён прадчувае. Але ваяўніча настроены кароль Швецыі Карл X Густаў пазней заявіць: *«Герцаг Якаб занадта багаты, каб быць проста герцагам, але занадта слабы, каб стаць каралём...»* Курляндыя мелася стаць часткаю балтыцкай імперыі Карла Густава, але герцаг зможа захаваць незалежнасць краіны па выніках вайны ў 1660 г. Зрэшты, зруйнаваная пяцігадовай акупацыяй эканоміка Курляндыі будзе ўжо моцна (і назаўсёды) падарваная.

Polonia. Польшча пачынае збіраць «ураджай» палітыкі польска-літоўскай галіны дынастыі Вазаў і ўласнай шляхты. Русінскія землі абліваюцца крывёю казацкай жакерыі, і дзяржава прыкладае спазнелыя намаганні спыніць яе. Але збольшага палітыка, якую працягвае весці Ян II Казімір Ваза, спачатку нагадвае паўтарэнне бясконцых памылак двух яго папярэднікаў на пасадзе Рэчы Паспалітай, што ўрэшце акурат і стане адной з прычынаў перарастання шматбаковага крызісу ў Балтаскандыі ў другой палове 1650-х гг. у ваенную стадыю.

Ранейшую палітыку Дома Вазаў у Рэчы Паспалітай можна адлюстраваць наступным чынам: прыватныя дынастычныя амбіцыі ў бессэнсоўнай барацьбе супраць Швецыі, якая поўнасцю супярэчыць усякай геапалітычнай логіцы і эканамічным інтарэсам як Польшчы, гэтак і Літвы[126]. Змагаючыся амаль адначасова з Масквой, Стакгольмам і турэцкай Портай, Рэч Паспалітая асуджае сябе на гібель. Прыкладна тое ж рабіла і гішпанская манархія ў той самы час, і гэтак жа сумна гэтае змаганне для яе скончылася. Напрыканцы жыцця Ян Казімір зразумее тыя памылкі, якія вядуць краіну да фатальнага канца, і паспрабуе нават правесці ў 1660-я гг. самыя неабходныя рэформы для выратавання дзяржавы[127]. Але без аніякага поспеху з-за супраціву шляхты. Расчараваны, апошні прадстаўнік Дому Вазаў, ён адмовіцца ад пасаду Рэчы Паспалітай, кінуўшы на развітанне прароцкае: *«Масква і Русь звернуцца да людзей адной з імі мовы і далучаць да сябе Літву. Граніца Вялікапольшчы будзе адчыненая для Брандэрбурга, і магчыма дапусціць, што той захоча валодаць усімі Прусамі... Урэшце, Дом Аўстрыйскі, ласа пазіраючы на Кракаў, не прапусціць спрыяльнай магчымасці і падчас агульнага разрывання дзяржавы не стрымаецца ад захопу»*[128].

Lithuania. Літоўскія эліты яшчэ будуць супраціўляцца непазбежнаму, падтрымоўваючы цесныя кантакты са Швецыяй[129], кіруючыся сваімі «сепаратысцкімі» інтарэсамі[130]. Кейданская унія 1655 г. стане магчымай альтэрнатывай ад страты літоўскай ідэнтычнасці і дзяржаўнасці. Праўда, не рэалізаванай. З вайны Рэч Паспалітая выйдзе краінай, прайграўшай літаральна па ўсіх паказніках. Калі з 1648 г., нават яшчэ ў 1650 г., гэта была ці не самая багатая і моцная дзяржава рэгіёну, то ў 1667 г. яна ператвараецца ў поўнага аўтсайдара[131]. Сямнаццаць год, якія зменяць усё.

А пакуль у 1650 г. пасля бітвы пад Лоевам літоўскае войска збіраецца ў пераможны паход супраць казакаў Хмяльніцкага, які яно здзейсніць пад кіраўніцтвам літоўскага гетмана (тады яшчэ толькі польнага) князя Януша Радзівіла (1612–1655) у 1651 г., вызваліўшы Кіеў[132]... А літоўскі інжынер кальвініст Казімір Семяновіч выдае ў Амстэрдаме ў гэтым самым 1650 г. свой знакаміты трактат *Artis Magnae Artilleriae pars prima*, «Вялікае майстэрства артылерыі, першая частка».

ЭПІЛОГ

У 1650 годзе кожны жыхар Балтаскандыі, нягледзячы на сваё паходжанне, пачуваецца ў любым месцы рэгіёну амаль як дома. Таму што гэта супольная прастора вольнага транзіту ведаў, інфармацыі, людзей і фінансаў. Праз 50 гадоў банкруцтва вялікіх дзяржаў рэгіёну азначыць канец *эры Балтаскандыі*. Змяшчэнне цэнтраў імперскай палітыкі са Стакгольма ў Берлін і з Варшавы ў Маскву прывядзе да стварэння абсалютна іншай парадыгмы геапалітыкі *Захад–Усход* і зусім зменіць твар рэгіёну.

Гісторыя Балтаскандыі – гісторыя вялікіх магчымасцяў і вялікіх паразаў. Найбольшую колькасць гэтых сумных старонак гісторыі мае Рэч Паспалітая. Дзяржава, якая з усіх магчымых варыянтаў развіцця літаральна ва ўсіх сферах (палітыцы, эканоміцы, культуры) абрала ці не найгоршыя варыянты. Пакаленні, якія выраслі на залатой вольнасці, нават пасля катастрофы другой паловы XVII ст. ніякім чынам не жадалі змяняць таго, што нам вядома як шляхецкая дэмакратыя *sui generis*. Толькі таму гэтая дзяржава знікла з палітычнай карты Еўропы. У адрозненне ад скандынаўскіх каралеўстваў, якія дасюль працягваюць тысячагадовую традыцыю сваёй дзяржаўнасці.

Калісьці Балтаскандыя была жывым арганізмам. Гандлёвыя караблі, нагружаныя літоўскім збожжам, амбітныя арыстакраты, мужныя ваяры, знакамітыя навукоўцы і інтэлектуалы – рух людзей, як крыві па артэрыях. Рэгіён вялікіх амбіцый і мараў, які мог стаць моцным апірышчам Лацінскага свету на Поўначы і Ўсходзе, баронячы нашы супольныя каштоўнасці. Але прыватны эгаізм элітаў гэтых краінаў не дазволіў знайсці глебы для кампрамісу і палітычнай кансалідацыі балтыцкіх дзяржаў, хаця такія праекты шматразова высоўваліся цягам усяго XVII ст., і нават напрыканцы яго, у часы панавання Яна III Сабескага[133]. Як геапалітычны праект *Балтаскандыя* тры стагоддзі не мела ніякай вагі, каб зноў паўстаць у наш час.

Зараз не варта пералічваць памылкі мінулага, але варта вучыцца з іх. Важна зноў не страціць магчымасці, якія дорыць нам гісторыя. Важна бараніць уласную традыцыю і ідэнтычнасць, якія налічваюць сотні гадоў, у межах супольнай цывілізацыйнай прасторы Балтаскандыі і яшчэ шырэй – Лацінскай цывілізацыі, *Sacrum Imperium Europaeum*, *«Імперыі, для існавання якой ніякая дамова не мае значэння»*[134]. Сёння ў нас ёсць гэты шанец. ✸

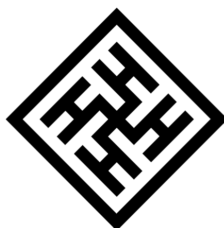
---

[1] Howlett D., Glenn J. Epilogue: Nordic Strategic Culture // Cooperation and Conflict: Journal of the Nordic International Studies Association. 2005. Vol. 40. № 1. P. 131-136.

[2] Behr H. The European Union in the Legacies of Imperial Rule? EU Accession Politics Viewed from a Historical Comparative Perspective // European Journal of

International Relations. Vol. 13. № 2. P. 239-262.
[3] Passi A. Region and Place: Regional Identity // Progress in Human Geography. 2003. № 27 (4). P. 476-477.
[4] Гл.: Hackmann J., Schweitzer R. Introduction: North Eastern Europe as a Historical Region // Journal of Baltic Studies. Winter 2002. Vol. XXXIII. № 4. P. 361; Lagerspetz M. How Many Nordic Countries? Possibilities and Limits of Geopolitical Identity Construction // Cooperation and Conflict: Journal of the Nordic International Studies Association. 2003. Vol. 3. № 1. P. 49-61.
[5] Зрэшты, што, калі не сам гістарычны наратыў, аб якім пойдзе гаворка ў тым ліку і ў гэтым артыкуле, мог спарадзіць такую ідэю?
[6] Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. В 3-х частях. Ч. 1: Роль среды. Москва, 2002. С. 16.
[7] «Святлейшая» (вен.-італ. La Serenissima) – скарочана ад афіцыйнай назвы Святлейшай Венецыянскай рэспублікі.
[8] Vermeir K. Magnetic Theology as a Baroque Phenomenon. Sketch of paper at the Baroque Science conference, University of Sydney, February 2008. Sydney, 2008. P. 1-2.
[9] Шоню П. Цивилизация классической Европы. Екатеринбург, 2005. С. 249.
[10] Ристе У. История внешней политики Норвегии. Москва, 2003. С. 48.
[11] Korpela J. Finland's Eastern Border after the Treaty of Nötebotg: An Ecclesiastical, Political or Cultural Border? // Journal of Baltic Studies. Winter 2002. Vol. XXXIII. № 4. P. 391-393.
[12] Уния в документах. Сборник документов и материалов / Сост. В. Теплова и З. Зуева. Минск, 1997. С. 340.
[13] Гл.: Макараў М. Ад пасада да магдэбургіі: прававое становішча местаў Беларускага Падзвіння ў XIV – першай палове XVII ст. Мінск, 2008.
[14] Дворник Ф. Славяне в европейской истории и цивилизации. Москва, 2001. С. 519-554.
[15] Mercator G. Atlas sive Cosmographicae Meditationes de Fabrica Mundi et Fabricati Figura. Duisburg, 1595. P. 99-100.
[16] Литвин М. О нравах татар, литовцев и московитян. Под ред. А. Хорошкевич. Москва, 1994. С. 71.
[17] Thornes J. E. John Constable's Skies: A Fusion of Art and Science. Birmingham, 1999. P. 31-32.
[18] Мелин Я., Юханссон А. В., Хеденборг С. История Швеции. Москва, 2002. С. 120.
[19] Бродель Ф. Средиземное море... С. 141.
[20] Шоню П. Цивилизация... С. 251.
[21] Сагановіч Г. Нарыс гісторыі Беларусі ад старажытнасці да канца XVIII стагоддзя. Мінск, 2001. С. 394.
[22] Литвин М. О нравах татар... С. 47-48.
[23] Mercator G. Atlas sive Cosmographicae... P. 100.
[24] Coxe W. Travels in Poland, Russia, Sweden, and Denmark. Vol. I. London, 1802. P. 237-238.
[25] Coxe W. Travels in Poland, Russia, Sweden, and Denmark. Vol. IV. London, 1792. P. 59.
[26] Carr W. Remarks of the government of several parts of Germanie, Denmark, Sweedland, Hamburg, Lübeck and Hanseatique Towns. Amsterdam, 1688. P. 171-172.
[27] Бродель Ф. Средиземное море. С. 262.
[28] Coxe W. Travels in Poland. Vol. I. P. 239.
[29] Historisk statistik főr Sverige. Del 1. Befolkning. Andra upplagan (1720-1967). Stockholm, 1969. P. 44.
[30] Kirby D. Northern Europe in the Early Modern Period: Baltic World, 1492-1772. London, 1990. P. 250.
[31] Паводле: Schwabe A. Agrarian History of Latvia. Rīga, 1928. P. 62.
[32] Дзярновіч А. Незаконны досвед: Канібалізм у Вялікім Княстве Літоўскім і Інфлянтах XVI–XVIII стст. – паміж інвектывамі храністаў і досведам культурнай антрапалогіі // Silva rerum nova. Штудыі ў гонар 70-годдзя Георгія Я. Галенчанкі / Укл. А. Дзярновіч і А. Семянчук. Athenaeum. Vol. XII. Вільня-Менск, 2009. С. 92-95.
[33] Ericson L. Svenska knektar. Stockholm, 2004. P. 92.
[34] Fischer E. L. The Scots in Eastern and Western Prussia. Edinburgh, 1903.
[35] Murdoch S. Network North: Scottish Kin, Commercial and Covert Associations in Northern Europe, 1603–1746. Leiden, 2005. P. 111-114.
[36] Žirgulis R. Three Hundred Years of Multiculturalism in Kėdainiai. A Case Study // The Peoples of the Grand Duchy of Lithuania / Ed. G. Potašenko. Vilnius, 2002. P. 130-140.
[37] Гл.: Citizenship and Identity in a Multinational Commonwealth: Poland-Lithuania in Context, 1550-1772. / Ed. K. Friedrich and B. M. Pendzich. Vol. 48. Leiden, 2008.
[38] Антановіч К. Беларуская Троя // Культура. 2008. № 31.
[39] Lauring P. A History of The Kingdom of Denmark. Copenhagen, 1960. P. 154-156.
[40] Žirgulis R. Three Hundred Years of Multiculturalism in Kėdainiai. A Case Study // The Peoples of the Grand Duchy of Lithuania / Ed. G. Potašenko. Vilnius, 2002. P. 132-143.
[41] Вольф Г. Пэрэгрынацыі або кароткае і сціслае апісанне вандраванняў Генрыха Вольфа з Цюрых (перак. А. Белага) // Спадчына. 1998. № 3. С. 183.
[42] Einhorn P. Historia Lettica. Das ist Beschreibung der Lettischen Nation... Dorpat, 1649. P. 602.
[43] З ліста Крыстыны Юленшэрна да сёдэрманландцаў. Bildrag til Skandinaviens historia ur utländska arkiver, V. Ed. C. G. Styffe. Stockholm, 1884. № 506.
[44] Этнаграфія Беларусі. Гістарыяграфія, этнагенез, этнічная гісторыя / Укл. В. Бандарчык, І. Чаквін, І. Углік і інш. Мінск, 1985.
[45] Gustafsson H. The Eighth Argument. Identity, Ethnicity and Political Culture in Sixteenth-Century // Scandinavian Journal of History. 2002. № 27. P. 103-107.
[46] Катлярчук А. Шведы ў гісторыі й культуры беларусаў. Вільня, 2007. С. 199-200.
[47] Актавая кніга полацкага магістрата 1650 г. Зборнік дакументаў. / Склад. М. Гардзееў. Мінск, 2006. С. 190-191.
[48] Марзалюк І. Прыбытак ці ўратаванне душы? Крэдыт і ліхвярства ў Беларусі XVI – XVII стст. // Спадчына. 2002. № 4. С. 22-27.
[49] Сагановіч Г. Нарыс гісторыі Беларусі. М. 395.
[50] Катлярчук А. Першы ў сьвеце дзяржаўны банк і першыя банкноты: беларускі сьлед // Наша Ніва. 2 лістапада 2006. № 40.
[51] Heijden M. Van Der, State Formation and Urban Finances in Sixteenth and Seventeenth-century Holland // Journal of Urban History. March 2006. Vol. 32. №. 3. P. 429-450.
[52] Jezierski A. Historia gospodarcza Polski. Warszawa, 2003. P. 55.
[53] Катлярчук А. У ценю Польшчы і Расеі. Вялікае Княства Літоўскае і Швэцыя ў часе эўрапейскага крызісу сярэдзіны XVII ст. Менск, 2010. С.72.
[54] Kirby D. Northern Europe. P. 173.
[55] Alexandersson G. The Baltic Straits. The Hague, 1982.P. 70-72.
[56] Guide & Concordance to The Sound Toll Register, 1497 – 1857. Amsterdam, 2006. P. 18.
[57] Rasmussen T., Kristiansen Å. Carvel Building in Norway. Oslo, 2001. P. 6-7.
[58] Theutenberg J. Mare Clausum et Mare Liberum // Arctic. December 1984. Vol. 37. № 4. P. 483-489.
[59] Прызначэнне Ісаака Пітэрса агентам Амстэрдаму ў Хельсінгоры, сакавік 1605 г., Гаага. Het Nationaal Archief. Staten-Generaal, 1550 – 1796 (1.01.03), № 12270 (f. 242v).
[60] Boxer C. R. Morskie imperium Holandii. Gdańsk, 1980. S. 86-103.
[61] Ардананс электара Ёгана Сігізмунда, герцага Прусіі, 10 траўня 1619 г., Кёнігсберг. Lietuvos nacionalinė Martyno Mažvydo biblioteka. Prūsijos oficialiųjų raštų rinkinys (OR:F). № 1619. V.10.
[62] Kirby D. Northern Europe. P. 235.
[63] Дорошенко В. Торговля и купечество Риги XVII веке. Рига, 1985. С. 91.
[64] Віцебска-Рыжскія акты XIII — XVII ст. / Укл. А. Дзярновіч. Вып. I: Дакументы гаспадарча-гандлёвыя, XV – XVI ст. Мінск, 2005. С. 38-39.
[65] Праект будынка біржы ў Нарве, 1693 г. Ajalooarhiiv. Narva Magistraat (1646), inv. 1, № 3556.
[66] Guide & Concordance. P. 24-27.
[67] Ormrod D. The rise of commercial empires: England and the Netherlands in the age of Mercantilism, 1650 – 1770. Cambridge, 2003. P. 31-42.
[68] Fedorowicz J. K. England's Baltic trade in the early seventeenth century: a study in Anglo-Polish commercial diplomacy. Cambridge, 1980. P. 91-93.
[69] Рябцевич В. Нумизматика Беларуси. Минск, 1995. С. 191-192.
[70] Makowski T. Magni Ducatus Lithuaniae caeterarumque regionumilli adiacentium exacta description (каментар аўтара да карты). Amstelodami, 1613.
[71] Makowski T. Magni Ducatus Lithuaniae.
[72] Бродель Ф. Средиземное море… С. 262.
[73] Szelągowski F. Pieniądz i przewrót cen w wieku XVI i XVII w Polsce. Lwów, 1902. S. 154-155.
[74] Козаков Л. Влияние экономических процессов в странах Европы на развитие сельского хозяйства Великого Княжества Литовского во второй половине XVI – XVII в. // Studia Historica Europae Orientalis = Исследования по истории Восточной Европы (науч. сб.). Вып. 1. Минск, 2008. С. 141-146.
[75] Даниельсен Р., Дюрвик С. и др. История Норвегии: От викингов до наших дней. Москва, 2003. С. 149-152.

76 Палудан Х., Ульсиг, Э. и др. История Дании. Москва, 2007. С. 216-221.
77 Голубеў В. Сялянскае землеўладанне і землекарыстанне на Беларусі XVI – XVIII стст. Мінск, 1992.
78 Гл.: Голубеў В. Сельская абшчына ў Беларусі XVI – XVIII стст. Мінск, 2008.
79 Дорошенко В. Торговля и купечество. С. 80-81.
80 Gierowski J. A. Historia Poslki. Warszawa, 1988. S. 195-202.
81 Israel J. I. The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall, 1477 – 1806. Oxford, 1995. P. 634.
82 Kirby D. Northern Europe. P. 229-234.
83 Ibid. P. 242.
84 Даниельсен Р., Дюрвик С. и др. История Норвегии. С. 177-179.
85 Spekke A. History of Latvia: An outline. Rīga, 2006. P. 229-231.
86 Форма кіравання (швед.)
87 Рахуба А. Вялікае Княства Літоўскае ў парламенцкай сістэме Рэчы Паспалітай (1659 – 1763). С. 11-46.
88 Munck T. The Peasantry and The Early Absolute Monarchy in Denmark, 1660-1708. Copenhagen, 1979. P. 59-62.
89 Augustyniak U. Specyfika patronatu magnackiego w Wielkim Księstwie Litewskim w XVII wieku. Problemy badawcze // Kwartalnik Historyczny T. 110. Z. 1. 2002. S. 97-110.
90 Braun G. Civitates orbis terrarium. Vol. III. Colonia Agrippina, 1581. P. 59.
91 Pasek J. C. The Memoirs of the Polish Baroque: The Writings of Jan Chryzostom Pasek, A Squire of the Commonwealth of Poland and Lithuania. Berkeley, 1976. P. 192-193.
92 Kirby D. Northern Europe. P. 266.
93 Diarium Gyllenianum: eller Petrus Magni Gyllenii, ed. C. Gardberg, D. Toijer. Karlstad, 1962. P. 141.
94 Ogierii C. Ephemerides sive iter Danicum, Svecicum, Polonicum. Paris, 1656. P. 152-154.
95 Makowski T. Magni Ducatus Lithuaniae...
96 Magotti L. Sverige under år 1674. Stockholm, 1986. P. 10-11.
97 Makowski T. Magni Ducatus Lithuaniae...
98 Braun G. Civitates orbis terrarium. P. 59.
99 Дорошенко В. Торговля и купечество. С. 81-82.
100 Wisner H. Unia: Sceny z przeszłości Polski i Litwy. Warszawa, 1988. S. 228.
101 Wójcik Z. Jan Kazimierz Waza. Wrocław, 2004. S. 158.
102 Dear P. The Roots of Modern Reason. Paper at the Baroque Science conference. University of Sydney, February Sydney, 2008. P. 1.
103 Лазука Б. Беларускае барока: Гісторыка-тэарэтычныя праблемы стылю. Мінск, 2001. С. 53-54.
104 Merton R. K. Science, Technology and Society in Seventeenth Century England. New York, 1970. P. 112-136.
105 Bell A. E. Newtonian Science. London, 1961. P. 19.
106 Coxe W. Travels in Poland... P. 16.
107 Катлярчук А. Паганства ў Вялікім Княстве Літоўскім вачыма шведскіх і ангельскіх гісторыкаў XVI – XVII стст. // Druvis. Almanach Centru etnakasmalogiji «Kryūja». 2008. № 2. С. 79-84.
108 Wisner H. Zygmunt III Waza. Wrocław, 2006. S. 205-228.
109 Burke P. A Social History of Knowledge. From Gutenberg to Diderot. Cambridge, 2000. P. 53-57.
110 Findlen P. Possessing Nature. Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy. Berkeley, 1994. P. 96-150.
111 Podróż królewicza Władysława Wazy do krajów Europy Zachodniej w latach 1624 – 1625 w świetle ówczesnych relacji / Oprac. A. Przyboś. Kraków, 1977.
112 Ліст П. Кахлеўскага да К. Радзівіла, 29 ліпеня 1633 г., Любча. Archiwum Główne Akt Dawnych (далей – AGAD). Archiwum Radziwiłłów (далей – AR). Dz. V. № 6956. S. 236.
113 Runeby N. Barbarei oder Zivilität? Zur Entwicklung einer organisierten Gesellschaft in Schweden im 17. Jahrhundert // Europe and Scandinavia. Aspects of the Process of Integration in the 17th Century / Ed. G. Rystad. Lund, 1983. P. 214.
114 Цадроўскі Я. Успаміны Яна Цадроўскага / Апрац. А. Коршунаў // Беларуская літаратура і літаратуразнаўства. Вып. 5. Мінск, 1977. С. 157.
115 Катлярчук А. Швэды... С. 128-136.
116 Катлярчук А. Па навуку ў Галандыю // Arche. 2007. № 11. С. 422-428.
117 Einhorn P. Historia Lettica... P. 602-603.
118 Катлярчук А. «Уцёкі мазгоў», ці Лёсы пратэстантаў Вялікага Княства Літоўскага ў другой палове XVII ст. // Спадчына. № 1. 2006. С. 65-78.
119 Jasienica. P. Polska anarchia. Kraków, 1988.
120 Tazbir J. Szlachta i teologowie. Warszawa, 1987. S. 71-138.
121 Катлярчук А. У ценю Польшчы і Расеі... С. 65.
122 Карлюк А. Magnus Dux Haereditarius: праблема легітымнасці літоўскай манархіі ў XVI – XVII стст. // Druvis. Almanach Centru etnakasmalogiji «Kryūja». 2008. № 2. С. 183-197.
123 Østergård U. The Danish Path to Modernity // Thesis Eleven. May 2004. № 77. P. 25-43.
124 Ристе У. История внешней политики Норвегии... С. 43-46.
125 Frost R. I. The Northern Wars: War, State and Society in Northeastern Europe, 1558 – 1721. Harlow, 2000. P. 169-191.
126 Gerner K. Krzyżujace się losy: Szwecja i Polska w XVII wieku // Orzel i trzy korony. Sasiedstwo polsko-szwedzkie nad Baltykiem w epoce nowozytnej (XVI – XVIII w.). Warszawa, 2002. S. 15-24.
127 Frost R. I. After the Deluge: Poland-Lithuania and the Second Northern War. Cambridge, 1993.
128 Wójcik Z. Jan Kazimierz Waza... S. 162.
129 Дземідовіч А. Адносіны Вялікага княства Літоўскага са Шведскім каралеўствам у канцы XVI – пачатку XVII ст. у святле рашэнняў Люблінскага сойму 1569 г. // Studia Historica Europae Orientalis = Исследования по истории Восточной Европы (науч. сб.). Вып. 1. Минск, 2008. С. 132-140.
130 Снапкоўскі У. Пра калізіі знешнепалітычных інтарэсаў Польскага каралеўства і Вялікага княства ў складзе Рэчы Паспалітай // Спадчына. 1995. № 3. С. 189-201.
131 Podhorodecki L. Wazowie w Polsce. Warszawa, 1985. S. 460-469.
132 Wisner H. Janusz Radziwiłł, 1612-1655. Warszawa, 2000. S. 118-153.
133 Komaszyński M. Jan III Sobieski a Bałtyk. Gdańsk, 1983. S. 22-50, 119-156.
134 Jünger, E. Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart 2007.



MAP of the several **Countries** *thro' which the* **Russians** *are to pass in their March to* **PRUSSIA**.

БАЛТАСКАНДЫНАЎСКАЯ
КАНФЕДЭРАЦЫЯ

КАЗЫС
ПАКШТАС

АД РЭДАКЦЫІ

Прапануем увазе чытачоў нашага альманаха пераклад працы літоўскага географа і геапалітыка Казыса Пакштаса пра Балтаскандынаўскую канфедэрацыю. Гэта досыць знакавая спроба абгрунтавання натуральнай арыентацыі Літвы на рэгіён Балтыйскага мора, а таксама стварэння федэратыўнага задзіночання краінаў гэтага рэгіёну. Падобны праект актуальны і для Беларусі. Па-першае, праз кантэкст нашай мінуўшчыны, бо зусім да нядаўняга часу Беларусь была арганічнай часткай гістарычнай Літвы, па-другое, праз геапалітычны кодэкс нашага краю, геаграфічныя, гідралагічныя, кліматычныя, этнакультурныя і нават антрапалагічна-генетычныя элементы якога сведчаць пра тое, што Беларусь як паўночнаеўрапейская краіна таксама мае быць чальцом Балтаскандынаўскай супольнасці.

I. БАЛТАСКАНДЫНАВІЯ ЯК ГЕАГРАФІЧНАЯ І КУЛЬТУРНАЯ АДЗІНКА

Мы жывем у неспакойны, але тым не менш цікавы час. Вынікам гэтых зменлівых умоваў мы маем цяперашні перагляд каштоўнасцяў і перагрупоўку міжнародных хаўрусаў. Таму сусветная прэса ўсё часцей і часцей пачынае выкарыстоўваць такія амаль нячутыя вызначэнні як Фінаскандыя, Фінабалтыя, Балтаскандынавія і краіны Балтыі. Аднак, не зважаючы на ўзмацненне нацыянальнага і ідэалагічнага шавінізму, эканамічную аўтаркію і мілітарызм, чалавецтва не пакінула сваіх вышэйшых памкненняў да нацыянальнага і міжнароднага супрацоўніцтва, міру і ўсеагульнага дабрабыту. Такім чынам, мы па-ранейшаму шукаем не толькі чыннікі да падзелу нацый, але таксама тыя фактары і рысы, што іх яднаюць. Гэтай камбінацыі аб'яднаўчых элементаў дадзеныя адпаведныя назвы.

Краіны Балтыі ўлучаюць тыя тры ўсходнебалтыйскія рэспублікі, якія ўтвараюць гарманічную і пэўную геаграфічную адзінку, што цягнецца ад Фінскага заліва да нізоўя Нёмана, утвараючы ў пэўнай ступені культурны і нават палітычны звяз. Калі да гэтых трох рэспублік мы дадамо Фінляндыю, то атрымаем больш завершаны, хоць і менш аднастайны рэгіён, які называецца Фінабалтыя; мясцовасць, што культурна знітаваная такімі супольнымі ўстановамі як Студэнцкі звяз «ФЭЛЛ» (Фінляндыя – Эстонія – Латвія – Літва), Фітагеаграфічны звяз, разнастайныя медыцынскія і юрыдычныя асацыяцыі і г. д.

Панятак «Фінаскандыя» быў уведзены ў 1900 г. фінскім геолагам Рамсэем. Гэтая цалкам геалагічная канцэпцыя аб'ядноўвае архейскія паўночнаеўрапейскія ўзвышшы Нарвегіі, Швецыі, Фінляндыі, Заходняй Карэліі і Кольскага паўвострава. Геалагічная і геаграфічная Скандынавія ўлучае толькі Нарвегію і Швецыю, але калі прыняць да ўвагі этналагічныя, культурныя і палітычныя асаблівасці, то мы павінны дадаць Данію ў скандынаўскі гурт. Таму Скандынавія часта прызнаецца складзенай з трох каралеўстваў: Нарвегіі, Даніі і Швецыі, шчыльна знітаваных агульнымі палітычнымі асацыяцыямі і культурнымі кангрэсамі. Гэта рэгіён з уласнай апрычонай культурай.

Прафесар Стэн дэ Гір (памёр у 1933 г.), напісаўшы для шведскага геаграфічнага часопіса «Geografiska Annaler» у 1928 г., быў першым, хто ўжыў назву «Балтаскандынавія» ў дачыненні да геаграфічнага рэгіёну, што складаецца са Скандынавіі і краінаў Балтыі. Артыкул Стэна дэ Гіра, на наш погляд, быў першым намаганнем геаграфічна аддзяліць усходнебалтыйскія краіны ад рускіх раўнінаў і ўлучыць іх у Скандынаўскі рэгіён. Шэсць гадоў географы не надавалі гэтай лагічнай класіфікацыі дастатковай увагі. Тая акалічнасць, што чатыры балтыйскія рэспублікі належалі да Расійскае Імперыі і былі працягам Вялікіх рускіх раўнінаў, сталіся вынікам улучэння іх большасцю географаў у Рускі геаграфічны рэгіён. У лютым 1934 г., калі мы наведалі сталіцы трох скандынаўскіх краінаў, нашыя лекцыі па балтаскандынаўскім пытанні ва ўніверсітэтах і перад геаграфічнымі таварыствамі выклікалі нашмат жывейшае абмеркаванне, цалкам прыхільнае да новай рэгіянальнай перагрупоўкі скандынаўскіх і балтыйскіх краінаў. У выніку гэтага назва «Балтаскандынавія» пачала ўсё часцей і часцей з'яўляцца ў прэсе і з часам набыла адчувальнае прызнанне.

На старонцы злева – карта Паўднёва-Усходняй Прыбалтыкі, XVIII ст.

Карта Балтаскандынаўскага рэгіёну, XVII ст.

Вялікія прасторы не могуць абагульняцца выключна паводле адной агульнае рысы. Прынамсі некалькі важных, адмысловых характарыстык павінны сустракацца па ўсім рэгіёне, у адпаведнасці з дакладным супадзеннем гэтых фактараў мы вызначаем межы пэўнага раёну. Згодна са Стэнам дэ Гірам, калі разгляданая мясцовасць улучае тую частку, дзе абраныя рысы адрознення добра выяўленыя, то правесці мяжу няцяжка. Ідэальнай мяжой з'яўляецца такая, дзе разгляданая рыса не назіраецца на другім баку; гэта называецца *абсалютнай мяжой*. Але такія абсалютныя межы не заўсёды можна ўсталяваць, у такім выпадку вызначаецца мяжа *адноснай* інтэнсіўнасці.

Абмінаючы кліматычныя і біягеаграфічныя фактары, Стэн дэ Гір грунтуе балтаскандынаўскі рэгіён на наступных дзевяці асноўных характэрных рысах: 1) Фінаскандыя – прастора архейскіх узвышшаў; 2) Паўвостраўная прастора Паўночнай Еўропы; 3) Фінаскандыя – прастора характэрнай марэннай тапаграфіі; 4) Фінаскандынаўская ўздымная прастора; 5) ядро (цэнтр) паўночнай расы; 6) Прастора двух фінаскандынаўскіх моваў; 7) Прастора пратэстанцтва; 8) Прастора цяперашніх паўночных дзяржаваў; 9) Прастора паўночных дзяржаваў, што існуюць 2000 гадоў і дасягнулі свайго найвышэйшага развіцця ў сучаснасці.

А цяпер сцісла разгледзім гэтыя дзевяць фактараў:

Фінаскандыя – прастора архейскіх узвышшаў.

Паводле карты Седэргольма, Фінаскандыя ўлучае Нарвегію, Швецыю і Фінляндыю. Стэн дэ Гір мяркуе, што такая Фінаскандыя ёсць ядром Балтаскандынавіі, бо тут прысутнічаюць усе дзевяць

фактараў. Гэты геалагічны рэгіён дэ Гір прыкмячае падобным да Лаўрэнтыйскага рэгіёну Паўночнай Амерыкі. Гэта дакладна вызначаная мясцовасць, выбітная сваімі ф'ёрдамі і шкерамі. Яна складаецца са старадаўняга горнага рэльефу, што значна пацярпеў ад лядовай дэнудацыі і абмяжоўваецца Балтыйскім морам з Поўдня на Поўнач, Фінскім залівам і шведскімі азёрамі з Захаду на Усход.

Паўвостраўная прастора Паўночнае Еўропы.

Гэтая другая рыса ўлучае абшар, шырэйшы ад першага. Да яго дадаецца Данія, Усходняя Карэлія і Кольскі паўвостраў. Паўвостраўная сістэма злучаная з кантынентам чатырма перашыйкамі агульнаю даўжынёю ў 350 км. Часткова ізаляваныя ад кантынента, гэтыя паўастравы прыстасаваліся да прыморскага жыцця і развілі больш актыўную і незалежную цывілізацыю.

Дэ Гір не ўлучае Эстонію ў гэты паўвостраўны рэгіён, хаця яе з трох бакоў атачае вада. Нават частку Латвіі – Паўночную Курляндыю – можна ўважаць за паўвостраў.

Фінаскандыя – прастора характэрнай марэннай тапаграфіі.

Значнасць гэтага марэннага фактару для заходнебалтыйскіх краінаў найбольш высокая, бо гэткія межы раскінуліся найдалей на Усход. Сягаючы за шматлікія марэнныя ўзгоркі і азёры, гэтая прастора ўлучае ў Балтаскандынавію амаль усю Літву, Паўночную Беларусь і значную частку Заходняй Расіі. Гэты багаты на марэны краявід характарызуецца вялікай разнастайнасцю рэльефу і некалькімі тысячамі разрозненых азёраў. На Поўдзень і Усход ад гэтае мяжы рэльеф становіцца больш плоскім, бо ўтвораны водналедавіковымі адкладаннямі.

Фінаскандынаўская ўздымная прастора.

Яна ўлучае ўсю тую мясцовасць, дзе дакладна прасочваецца нават найменшы ўздым. Гэты рэгіён ахоплівае не толькі ўласна Фінаскандыю, але таксама Эстонію, Латвію і маленькую частку паўночна-заходняй Літвы. Такая ўздымная паверхня мела пэўную практычную значнасць у даўнейшыя часы ў Батнічным заліве, дзе за колькі стагоддзяў вада на некалькі кіламетраў адступіла ад узбярэжных мястэчак.

Гэтыя першыя чатыры балтаскандынаўскія рысы стасуюцца да фізічнае сферы, таму апісанне іх асаблівасцяў можа быць правераным і адносна бясспрэчным. У адрозненне ад іх, некаторыя разыходжанні ў перакананнях могуць з'явіцца пры абмеркаванні наступных пяці антрапагеаграфічных крытэраў Балтаскандынавіі:

Ядро (цэнтр) паўночнае расы.

Стэн дэ Гір праводзіць паўднёва-ўсходнюю мяжу панавання паўночнай расы па мяжы паміж літоўцамі і беларусамі, ахопліваючы Латвію, Эстонію і нават частку Паўночнае Расіі (басейны Нявы і Паўночнай Дзвіны). У цяперашні час гэтыя межы, натуральна, могуць быць толькі адноснымі, яны чакаюць удакладнення праз адкрыцці наступных даследаванняў гэтых рэгіёнаў. Хаця ў нас няма дакладных звестак, мы часова можам пагадзіцца з тым, што краіны Балтыі, разам з Літвою, падзяляюць больш супольных антрапалагічных рысаў са скандынаўскімі прадстаўнікамі нардычнай расы, чым з альпійскімі славянамі. Аднак у Еўропе ўжо шмат стагоддзяў няма чыстых расаў, і таму нават прыблізныя межы нельга вызначыць дакладна.

Прастора дзвюх фінаскандынаўскіх моваў.

Улучаючы толькі дзве моўныя групы (скандынаўскую і фінска-вугорскую), Стэн дэ Гір без дастатковых абгрунтаванняў аддзяляе ад Балтаскандынавіі трэцюю балтыйскую групу, якая складаецца з літоўскай і латышскай моваў. Абступаючы паўднёва-ўсходні бераг Балтыйскага мора, гэтая група гарманічна далучаецца да фінаскандынаўскіх моваў і ніколі не была аднесеная класіфікацыяй у большы славянскі рэгіён. Таму моўная мяжа Балтаскандынавіі на Паўднёвым Усходзе павінна праводзіцца ўздоўж рысы панавання літоўскай і латышскай мовы.

Прастора пратэстантызму.

Абмяркоўваючы толькі пратэстантызм, Стэн дэ Гір пакідае па-за балтаскандынаўскімі межамі амаль усю Літву, трацiну Латвіі (Латгалію) і рог Эстоніі. Яму было б мэтазгодна выняць з Балтаскандынавіі праваслаўныя краіны, бо праваслаўная царква стварыла свой уласны пакорлівы тып культуры і менш арганізаванае рэлігійнае жыццё. Амаль тысячу гадоў пратэстанцкія краіны Заходняе Еўропы выношвалі плён сваёй цывілізацыі ва ўлонні каталіцтва. Калі мы будзем вывучаць культурнае жыццё і характар насельніцтва змяшаных рэлігійных зонаў Еўропы, мы ўбачым вельмі малую розніцу паміж каталікамі і пратэстантамі. Гэтая розніца не замінае шчыльным стасункам і шырокаму супрацоўніцтву. За апошнія дваццаць гадоў літоўскае каталіцкае жыццё і культура зведалі моцны ўплыў шматлікіх інтэлігентаў, што навучаліся ва ўніверсітэтах Заходняе Еўропы. Тыя ж сувязі заходняй цывілізацыі лучаць Літву і Скандынавію. Гэтыя і іншыя фактары абуджаюць сталую і сапраўдную прыхільнасць да скандынаўскіх краінаў. Такім чынам, рэлігійную і культурную балтаскандынаўскую мяжу варта пасунуць да краю праваслаўнага рэгіёну.

Прастора цяперашніх паўночных дзяржаваў.

Дэ Гір улучае ўсю Скандынавію (разам з Даніяй і Ісландыяй) і Фінабалтыю ў мясцовасць паўночных дзяржаваў, але вымае Літву. Разам з тым, што ён не падае ўсіх крытэраў гэткага рашэння, ён знаходзіць ва ўсіх гэтых паўночных краінах адну супольную рысу: яны ўсе з'яўляюцца морскімі нацыямі з камерцыйнымі партамі ў якасці сталіцаў. У час, калі пісаў дэ Гір, актуальным быў падзел Літвы, але сённяшняга дня гэта не тычыцца. Літва, пасля некаторых ваганняў, за апошнія гады стварыла маленькі, але дзейсны гандлёвы флот і ў будучыні можа вельмі ўдала развіць сваё гандлёвае мараплаўства да ўзроўню, калі яе сапраўды стануць уважаць за морскую дзяржаву.

Астатнія чыннікі таксама вымагаюць залічэння Літвы ў паўночныя дзяржавы. Адной з такіх падставаў з'яўляецца геаграфічная шырата. Калі мы прымем Гібралтар за паўднёвы край Еўропы, а мыс Нордкап – за паўночны, то тады 54-ая паралель станецца мяжою паміж Паўночнай і Паўднёвай Еўропай. У рэчаіснасці гэтая паралель знаходзіцца трохі на поўдзень ад Даніі і Літвы. Да таго ж, амаль уся Літва знаходзіцца ў тых жа геаграфічных шыротах, што Данія і Паўднёвая Швецыя (ажно да Гальмстаду і Кальмару), і таму клімат там нават халаднейшы, чым у Капенгагене, Осла, Гётэборгу і Стакгольме.

Яшчэ адной падставай з'яўляецца паўночны характар і тэмперамент літоўцаў, які ў міжнародных зносінах праяўляецца ў стрыманасці і абачлівасці. Гэтыя самыя нардычныя характэрныя

рысы выявіліся не толькі пры ўрэгуляванні праблемы Аландскіх астравоў ці Грэнландыі, але таксама пры вызначэнні межаў паміж Латвіяй і Эстоніяй і паміж Літвой і Латвіяй. Балканскія рысы ці схільнасці ніколі не праяўляліся ў гэтых дыскусіях. З гэтае нагоды цалкам справядліва ўважаць Літву за паўночную дзяржаву.

Прастора паўночных дзяржаваў, што існуюць 2000 гадоў і дасягнулі свайго найвышэйшага развіцця ў сучаснасці.

За цэнтр гэтае зоны Стэн дэ Гір прымае Данію і Швецыю, а ў перыферыю ўлучае ўсе тыя краіны, што былі ім доўгі час падпарадкаваныя. З пазнейшага пункту погляду, толькі Літва з'яўляецца выняткам. Ужо з X ст. літоўскія княствы пачалі ўтвараць сваю ўласную дзяржаву, а ў XIII–XV стст. Літва была дастаткова магутнай, каб адбіваць не толькі тэўтонскія, але і татарскія нашэсці. Кіроўны цэнтр гэтае дзяржавы заўсёды знаходзіўся ў паўночным рэгіёне, у паўночнае частцы басейну Нёмана (Вільня), хаця геаграфічны цэнтр Літвы амаль 200 гадоў (XIV–XVI стст.) знаходзіўся ў Кіеве. Літоўскае панаванне на вялізных тэрыторыях узбярэжжа Чорнага мора і басейну Дняпра выклікала шырокае расцярушванне энергіі і намаганняў, прадухіляючы такім чынам умацаванне ўласнае культуры. Гэта, напэўна, было самай вялікай перашкодай да культурнай сталасці літоўскае нацыі. Як вынік, цяперашнія літоўскія лідары не думаюць, што Літва дасягнула найвышэйшае ступені сваёй велічы і культурнага развіцця напрыканцы Сярэднявечча.

Хаця скандынаўскія нацыі і зведваюць сёння культурны і эканамічны росквіт, сродкі на культурныя і эканамічныя перамогі ўсходнебалтыйскіх нацый, і асабліва Літвы, толькі пачынаюць вылучацца. Магчыма, толькі пад канец гэтага стагоддзя вышэйзгаданыя краіны здолеюць нарэшце дасягнуць росквіту годнасці і культурнае велічы. На нашых вачах перагортваецца самая важная старонка балтыйскае гісторыі. Гэтым нацыям яшчэ наканавана зведаць пакуты вялікае стваральнае працы. І ў гэтым сэнсе яны мусяць далучыцца да гурту паўночных дзяржаваў, што ў сучаснасці дасягнуць найвышэйшага культурнага развіцця.

Усе дзевяць геаграфічных характарыстык, апісаных Стэнам дэ Гірам, прысутнічаюць толькі ў Фінаскандыі, якая складаецца з Нарвегіі, Швецыі і Фінляндыі. У выпадку Даніі і Эстоніі мы назіраем сем з тых фактараў, у Латвіі – шэсць, а ў Літвы – два. Гэтак публіцыст вымае Літву з сям'і балтаскандынаўскіх нацый. Аднак, не жадаючы ізаляваць яе, Стэн дэ Гір змушаны ўлучыць гэтую краіну ў славянскі рэгіён, хоць яна таго не вартая праз этналагічныя і палітычныя чыннікі і не можа быць адлучанай ад сваёй сястры Латвіі і сваячкі Эстоніі, з якімі ў яе шмат характэрных падабенстваў.

Прымаючы да ўвагі даследаванні балтаскандынаўскіх характарыстык Стэна дэ Гіра, дазвольце нам дадаць пэўныя ўласныя антрапагеаграфічныя крытэры да геаграфічных і культурных межаў балтаскандынаўскага рэгіёну. Дзеля гэтае мэты мы будзем ужываць класіфікацыю, якая ўлучае наступнае: 1) Балтаскандынавія – прастора характэрных марэнаў, якая складаецца з вельмі аднастайнага прыроднага асяродку для сельскае гаспадаркі і жывёлагадоўлі; 2) край нацый пераважна паўночнага характару; 3) Балтаскандынавія – прастора сямі малых моваў; 4) Балтаскандынавія – край заходняга хрысціянства; 5) Балтаскандынавія – завершаны хаўрус паўночных дзяржаваў, якія гарманічна атачаюць Балтыйскае мора і надаюць яму сапраўды міжземны характар; 6) Балтаскандынавія – край малых нацый, супольных культурных інтарэсаў і ўзаемных сімпатый, дзе разнастайнасць моваў і культураў не замінае ўзаемнай павазе, супрацоўніцтву і міру. З іншага гледзішча, гэта вельмі рэдкая і найбольш арыгінальная зона на нашай планеце.

Балтаскандынавія – прастора характэрных марэнаў.

Паўсюдна назіраецца вельмі падобная якасць глебы з амаль аднолькавым кліматам. Невялікі лішак дажджоў і ледзь дастатковая летняя тэмпература робяць гэты рэгіён прыдатным да вырошчвання аўса, жыта, ячменю і бульбы. Кукуруза кепска родзіць у такім клімаце, а пшаніца расце добра толькі ў Даніі, Літве і Паўднёвае Швецыі. Глеба пасрэдная ці неўрадлівая, таму тут патрабуецца руплівая праца і прагрэсіўныя метады сельскае гаспадаркі і жывёлагадоўлі. Пануючы ўплыў малых гаспадарак прывязвае людзей да зямлі і прыватнай уласнасці і памяншае кантраст паміж асобнымі сацыяльнымі класамі. Камунізму няма месца ў балтаскандынаўскім рэгіёне.

Край нацый пераважна паўночнага характару.

Сем паўночных нацый характарызуюцца стрыманымі, цярплівымі і настойлівымі настроямі, маюць шмат супольных фізічных рысаў, хаця яны і не ўтвараюць цалкам аднастайнага антрапагеннага тыпу. Фіны, напэўна, самыя флегматычныя і маўклівыя. Пры прасоўванні на поўдзень красамоўства нязначна ўзрастае, дасягаючы найбольшае праявы ў Дзукіі, ці Дайнаве, г.зн. Краіне песняў («daina» па-літоўску значыць «песня»), на поўдні Літвы.

Балтаскандынавія – прастора сямі малых моваў.

Сем балтаскандынаўскіх моваў належаць да трох малых груп: тры з іх скандынаўскія, дзве фінска-вугорскія і дзве балтыйскія. З усіх бакоў іх атачаюць мовы нашмат большага панавання, і таму балтаскандынавы павінны разважаць і дзейнічаць разам дзеля уласнай фізічнай бяспекі і культурнай незалежнасці. Нават для больш ізаляваных Швецыі і Нарвегіі немалое значэнне мае наяўнасць на ўсходзе і поўдні малых прыязных нацый, чым вялікіх і часам агрэсіўных сілаў, чыя імперыялістычная ўвага засяроджаная на Паўднёвае Ютландыі, Кіруне і Нарвіку.

Балтаскандынавія – край заходняга хрысціянства.

Заходняе хрысціянства, прадстаўленае ў Балтаскандыі дзвюма канфесіямі (як згадвалася раней), не чыніць ніякіх перашкодаў на шляху да супрацоўніцтва. Падобная рэлігійная разнастайнасць назіраецца ў Галандыі, Вялікабрытаніі, Злучаных Штатах і ў іншых месцах, яна ўзбагачае духоўнае жыццё, выклікае большую цікавасць да рэлігійных пытанняў і паніжае абыякавасць. Як вынік, каталіцкая Літва стала больш прыязнай да пратэстанцкай Латвіі, Швецыі і Эстоніі. Шмат культурных, эканамічных і палітычных пытанняў вырашаюцца паміж гэтымі краінамі мірным шляхам, нават калі яны часам тычацца канфесійных дактрынаў.

Балтаскандынавія – завершаны хаўрус паўночных дзяржаваў.

Ніводная краіна не можа быць вынятай з гэтага гурту, каб балтаскандынаўскі рэгіён не страціў свае вельмі гарманічныя авальныя абрысы і каб адна ці некалькі малых дзяржаваў не

Карта Паўночнаеўрапейскіх каралеўстваў. Аўтар – Андэрс Бурэ (Anders Bure), 1635 г.

былі пакінутыя ізаляванымі, не маючы другога адпаведнага геаграфічнага рэгіёну, куды б яны маглі гарманічна ўвайсці. Гэтая *завершаная сям'я нацый*, што заахвочвае да міжнароднага і культурнага жыцця, надае Балтыйскаму мору сапраўды паўночнаміжземнаморскі характар і змяншае любую сумную аднастайнасць, якая б замінала ягонаму вобразнаму і творчаму духу. Шматстайнасць расавага паходжання, мовы і веры мела велізарнае значэнне для росквіту класічнае цывілізацыі вакол старажытнага Міжземнага мора, і гэтая ж шматстайнасць павінная стаць каштоўнай рысай росквіту сучаснага Міжземнага мора на Поўначы. Насамрэч, дастатковая культурная шматстайнасць розніць Міжземнамор'е ад проста вялікага возера.

Балтаскандынавія – край малых нацый, супольных культурных інтарэсаў і ўзаемных сімпатый.

Шматстайнасць культураў і моваў не замінае ўсталяванню сяброўства, павагі, супрацоўніцтва і міру на слушным грунце. У сённяшнім свеце амаль немагчыма знайсці ажно сем суседніх нацый, што жывуць у сапраўдным сяброўстве. Галоўным правілам для суседзяў з'яўляецца недавер і зайздрасць адно да аднаго, пагроза адно аднаму і абяцанне вайны пры найменшае правакацыі. Выняткі з гэтага правіла насамрэч рэдкія, і Балтаскандынавія з'яўляецца адным з гэтых дзіўных і самабытных выняткаў. Нават напруга і раздражненне, выкліканыя Вялікай вайной, не перашкодзілі балтаскандынаўскім нацыям дасягнуць справядлівых і мірных супольных пагадненняў пры вырашэнні комплексу межавых праблемаў. Разуменне перамагло злосць і зайздрасць, а шырокае культурнае супрацоўніцтва зваявала ізаляцыю.

Хаця і існуе істотная адлегласць паміж Нарвегіяй і Літвой, але гэта не памяншае зацікаўленасці літоўскае моладзі ў цудоўных нарвежскіх ф'ёрдах і горах, таксама як гаспадары на ўсходнім беразе Балтыі захапляюцца дацкай сельскагаспадарчай сістэмай і пераймаюць яе. Падобным чынам літоўскіх турыстаў прыводзіць у захапленне прыгажосць эстонскіх астравоў, шведскіх і фінскіх шкераў, велічных гораў і прывабных гарадоў Скандынавіі.

Увогуле, балтаскандынаўская геаграфічная адзінка з'яўляецца эканамічна багатым і працавітым рэгіёнам, чыя дастатковая культурная шматстайнасць робіць яго цікавым з сотні нагодаў. У гэтым рэгіёне шмат мінералаў, хоць і няма

нафты ці вугалю. Аднак на шмат якіх рэках пабудаваныя гідраэлектрычныя станцыі, каб замяніць вугаль. На некаторы час Літва можа стаць сціплым балтаскандынаўскім зернесховішчам. Актыўнае і працавітае насельніцтва Балтаскандынавіі здольнае гандляваць і займацца камерцыйнай дзейнасцю. Узмоцненыя і палепшаныя зносіны па моры і паветры скароцяць адлегласці, а ўзровень жыцця, які цяпер нечувана расце, дазволіць нават сярэднім грамадзянам Усходняе Балтыі наведаць такія цудоўныя гарады, як Стакгольм і Капенгаген, узняцца на паўтары мілі да даху Паўночнае Еўропы, паглядзець на велічныя ф'ёрды, азёры і сонца апоўначы. Падобным жа чынам усходнебалтыйскія краіны прывабілі ўвагу прадпрымальных скандынаўскіх турыстаў. Яны прыязджаюць ва ўсё большай колькасці, каб пабачыць простую, але ўражвальную прыгажосць балтыйскае вёскі, сціплае, але настойлівае імкненне да руху наперад; убачыць, як нацыі нараджаюцца і вызначаюць свой лёс; адкрыць новыя вялікія рынкі для свайго капіталу і прадпрыемстваў.

Мы спадзяёмся, з напісанага зразумела, што ўвасабленне ў працяглую і прывабную рэальнасць ідэі Балтаскандынавіі вартае найлепшае і самае ўплывовае разумовае падтрымкі сямі нацый. Гэтак мы будзем служыць міру і духоўна ўзбагачаць мільёны высакародных і настойлівых людзей.

II. БАЛТАСКАНДЫНАВІЯ ЯК ПАЛІТЫЧНАЯ І ВАЙСКОВАЯ АДЗІНКА

Станоўча збалансаваная прапорцыя розных складовых нацыянальных гуртоў з'яўляецца фактарам, які дапамагае развіццю супольнага дабрабыту і супрацоўніцтва ў Балтаскандынавіі. Самай вялікай і магутнай балтаскандынаўскай краінай сталася б Швецыя з 6,300,000 жыхарамі; самай маленькай – Эстонія з 1,150,000 жыхарамі. Швецыя складала б толькі чвэрць балтаскандынаўскага насельніцтва і магутнасці, таму няма ніякіх падставаў сцерагчыся ейнага панавання. Яна была б папросту *першай сярод роўных.* І Данія, і Фінляндыя, і Літва маюць каля чатырох мільёнаў насельнікаў. Мы не можам уявіць магчымасці ні агрэсараў, ні ахвяраў агрэсіі ў такім хаўрусе нацый. Балтаскандынавія – гэта надзвіва прапарцыйны рэгіён, ён ідэальна авальны паводле абрысаў і складае гарманічную геаграфічную адзінку.

У Балтаскандынавіі існуе малая верагоднасць палітычных спрэчак, бо кожная краіна мае дакладна вызначаныя межы, і яны ўзаемна прызнаныя. Нібы сем сем'яў жывуць у адной хаце, і кожная мае свой уласны пакой, у які сусед не сунецца без запрашэння. Такое ўзаемнае паразуменне і зычлівасць, што грунтуецца на гістарычна спраўджаных, дакладна вызначаных і

Карта Балтыйскага рэгіёну, XVIII ст.

прызнаных межах, з'яўляецца першым патрабаваннем да мірных зносінаў любой групы нацый.

Аднак варта зазначыць, што балтаскандынаўская палітычная адзінка ніколі не змагла б стаць згуртаванай і цалкам аб'яднанай нацыяй, якой, напрыклад, з'яўляюцца сёння Злучаныя Штаты. Такі хаўрус не спалучальны з нацыянальным індывідуалізмам, прагай да свабоды і пэўнымі культурнымі ды эканамічнымі адрозненнямі краінаў, якія ўтвараюць Балтаскандынавію. Гістарычныя традыцыі некаторых з гэтых нацый будуць у далейшым прадухіляць утварэнне дасканалае федэрацыі. Спачатку Данія, затым Літва і трохі пазней Швецыя – кожная ў мінулым мела перыяд сапраўднага імперскага будаўніцтва. Усе нацыі, нават тыя, што са сціплымі гістарычнымі традыцыямі, высока шануюць сваё ўласнае культурнае жыццё і незалежнасць. Таму больш дзейсным кампрамісам стала б утварэнне больш гнуткае канфедэрацыі ці асацыяцыі з найбольшым націскам на патрэбу ў супольнай абароне супраць агрэсіі. Пасля перыяду аднаўлення, развіцця і павелічэння камерцыйнай магутнасці Балтаскандынавія стане слушнай сілай і па вайне зможа стварыць добра падрыхтаванае войска ў прынамсі два мільёны жаўнераў і ваенна-марскі флот амаль настолькі ж магутны, як і цяперашні нямецкі. Ваенна-марская моц і паветраныя войскі былі б важнымі для ейнае абароны, бо толькі з дапамогай гэтых абарончых адзінак яна здолее захаваць Балтыйскае мора вольным і адкрытым. [...]

Калі б Балтаскандынавія была ў агульным выглядзе арганізаваная ў асацыяцыю нацый, тады б не было патрэбы ў супольнае канстытуцыі і супольным урадзе. Балтаскандынаўскі камітэт, што складаецца з дэлегатаў, якія абраныя парламентамі сямі нацый і якім нададзеныя шырокія афіцыйныя паўнамоцтвы, распрацаваў бы палітыку супольнае абароны, вызначыў бы кірунак замежнае палітыкі на карысць найлепшых інтарэсаў нацый-хаўруснікаў і значна заахвоціў бы культурнае і эканамічнае супрацоўніцтва. Аб'яднаны генеральны штаб быў бы сфармаваны з лідараў кожнага з войскаў, якія б у час вайны і міру трымаліся мэтазгоднае праграмы абароны на сушы, на моры і ў паветры. Гэты аб'яднаны генеральны штаб меў бы права перасоўваць сілы кожнага войска, цалкам ці часткова, куды б ні меркавалася неабходным дзеля супольнае абароны.

Асноўны кірунак замежнае палітыкі вызначаўся б міжпарламенцкім камітэтам, які б па чарзе ўзначальвалі ўсе дэлегаты ад сямі нацый. У Лізе нацый і астатніх міжнародных асацыяцыях усе прадстаўнікі сямі народаў прытрымліваліся б разам узгодненае палітыкі па кожным пытанні. У некаторых краінах Балтаскандынавія магла б мець супольныя пасольствы, духоўныя місіі і прадстаўніцтвы.

Асацыяцыя нацый неабавязкова мела б мытны хаўрус, але пасля дастатковага вывучэння і абдумвання было б магчыма прыйсці да пэўнага ўзаемнага пагаднення па мыце. Спачатку было б дастаткова папросту панізіць падаткі на міждзяржаўную камерцыю і павялічыць супольны гандаль. Сталіца багатае Швецыі і Данія знойдуць блізкае і прыбытковае поле для інвестыцый ва ўсходнебалтыйскіх краінах. Эканамічнае супрацоўніцтва выдатна заахвоціла б развіццё прамысловасці і гандлю з абодвух бакоў Балтыйскага мора. Узровень жыцця і ўсеагульны дабрабыт мог бы палепшыцца па ўсёй Балтаскандынавіі.

Пры арганізацыі Балтаскандынаўскае Канфедэрацыі будзе неабходна разам стварыць адзіную канстытуцыю, узор для якой можна знайсці ў канстытуцыі Швейцарыі, Злучаных Штатаў і Брытанскае Садружнасці. Канстытуцыю Злучаных Штатаў нельга капіяваць цалкам, бо Балтаскандынавія не складаецца з адной нацыі, адной мовы і адной культуры. Яна будзе канфедэрацыяй сямі асобных нацыяў. Кожная нацыя мае грунт і нагоду для абароны ды развіцця сваёй мовы і культуры, захавання звычаяў, што трымаюцца на стагоддзях гістарычнае традыцыі. [...]

Балтаскандынавія складаецца з трох каралеўстваў і чатырох рэспублік. Праз гэтую разнастайнасць формаў ураду будзе нялёгка вырашыць пытанне галавы выканаўчае ўлады Канфедэрацыі. Магчыма, найпрасцейшым рашэннем, калі б самі скандынавы былі згодныя, будзе надаць шведскаму каралю яшчэ адзін тытул: імператар Балтаскандынавіі. Скандынаўскія манархіі насамрэч больш дэмакратычныя за большасць рэспублік: іхнія каралі маюць менш выканаўчае ўлады, чым прэзідэнт Злучаных Штатаў. Аднак калі б большасць жыхароў праз сваіх дэлегатаў выказалі прыхільнасць да рэспубліканскае формы ўраду, то тады найбольш ідэальным узорам была б Швейцарыя, дзе няпісаны закон дае магчымасць кожнай выбітнай нацыянальнай, рэлігійнай і палітычнай групе па чарзе ўзначальваць урад.

У Швейцарыі тры мовы мяркуюцца роўнымі і афіцыйнымі. Аднак ужыванне сямі афіцыйных моваў было б непрактычным. Кожная нацыя мела б дзве афіцыйныя мовы: сваю ўласную нацыянальную і мову, абраную для міжкраёвых зносінаў у межах Канфедэрацыі. Напэўна, найбольш дасканалым выбарам для агульнага выкарыстання сталася б ангельская мова. Было б лепей, каб апроч таго Канфедэрацыя прызнала дзве афіцыйныя супольныя мовы: ангельскую, а таксама шведскую, што найбольш шырока вядомая сярод скандынаўскіх нацый і ў меншае ступені ў Фінляндыі. Балтыйскія нацыі маюць прыроджаную здольнасць да вывучэння моваў, і для іх не будзе складаным навучыцца размаўляць на дзвюх замежных мовах.

Міністэрствы. Будзе дастаткова чатырох асноўных міністэрстваў: замежных справаў, абароны, камунікацый і фінансаў. Кожная нацыя і надалей будзе мець уласнае войска, але ўсе будуць аб'яднаныя пад супольным кіраўніцтвам аднаго генеральнага штабу і аднаго лідара. Апошні будзе прызначацца толькі падчас крайняе неабходнасці. Міністэрства камунікацый мела б уладу толькі над самымі важнымі лініямі і артэрыямі сувязі, што ўплываюць на міжнародныя зносіны ў межах Канфедэрацыі. Грашовыя адзінкі кожнае з сямі нацый мелі б аднолькавыя кошт і вартасць, хаця іхнія назвы маглі б застацца адрознымі ў кожнае краіне. Міністэрства фінансаў кантралявала б супольныя падаткі і мытні, у той самы час астатнія галіны фінансавае сістэмы былі б дэцэнтралізаванымі і заставаліся б пад юрысдыкцыяй кожнага з урадаў. Любая нацыя па жаданні магла б мець уласныя дыпламатычныя місіі і консульствы, трымаючыся ўзору брытанскіх дамініёнаў.

Адной асобе амаль немагчыма дэталёва апісаць завершаную структуру гэткага праекта. Тут мы папросту высунулі некалькі прапановаў дзеля далейшага абмеркавання.

III. ГІСТАРЫЧНЫ ПАДМУРАК БАЛТАСКАНДЫНАЎСКАЙ ІДЭІ

Тут неабавязкова спасылацца на намаганні шведскіх каралёў па аб'яднанні нацый, што атачаюць Балтыйскае мора, у XVII– XVIII

стст. Але, паміж іншым, мы можам згадаць, што гэтыя намаганні былі сустрэтыя са шчырай падтрымкай лідарамі высокіх літоўскіх колаў, напрыклад, літоўскі князь Януш Радзівіл і шведскі генерал Магнус дэ ла Гардзі падпісалі дамову аб хаўрусе Швецыі і Літвы ў Кейданах у 1655 годзе. Высокая павага, з якой да князя Радзівіла і ягонае палітыкі ставяцца цяперашнія літоўцы, можа ілюстравацца той акалічнасцю, што адзін з палкоў сучаснага літоўскага войска названы ў ягоны гонар.

Падчас Першай сусветнай вайны (1914 – 1918 гг.) ідэя хаўрусу паўночных і балтыйскіх нацыяў распаўсюджвалася мэрам Стакгольму Ліндгагенам, чалавекам шырокіх поглядаў. Ягоны рух, аднак, сустрэў падтрымку толькі ў малой групы шведскіх ідэалістаў. У Літве тая ж ідэя прасоўвалася выбітнымі людзьмі, што добра знаёмыя са Скандынавіяй: доктарам Ёнасам Шлюпасам, Канонам Тумас-Вайжгантасам, філосафам Шалькаўскісам, міністрам фінансаў Ічасам ды інш. Доктар Ёнас Шлюпас і Канон Тумас-Вайжгантас склалі буклеты па гэтым пытанні. Асабліва асветным быў буклет «Вакол Балтыі», напісаны добра вядомым аўтарам, улюбёным святаром і гуманістам Вайжгантасам (Вільня, 1919). Прыводзім некалькі ўрыўкаў з гэтай працы:

«Апроч меркаванняў камерцыі і гандлю найбольш кіроўнай сілай да нашага хаўрусу са Скандынавіяй з'яўляецца іхняя культура. Але нехта можа запытацца, навошта так далёка ісці па культуру, калі мы маем немцаў у непасрэднай дасяжнасці? Праўда, што ёсць прыклад высокаразвітае нямецкае культуры практычна пад нашым уласным дахам, але якая карысць з гэтае культуры, калі яна не стасуецца з намі? Толькі некаторыя сельскагаспадарчыя і архітэктурныя паляпшэнні, бачныя ў Жамойці (Нізкія Землі), пераняты ў немцаў. Нямецкая культура і думка, нават найвышэйшага парадку, ніколі раней і ніколі ў прышлым не ўкарэняцца глыбока ў літоўскую свядомасць, бо яны ненатуральныя, штучныя і грунтуюцца на прымусе. Нямецкая культура не развівалася з масаў, а нарадзілася і паходзіла толькі з вышэйшых афіцыйных колаў, як летняя расліна, узімку штучна знесеная ў цяпліцу і таму ненатуральна развітая, бо перасаджаная задоўга да свайго часу».

Пра скандынаваў ён піша (с.10): *«Скандынавы працавітыя, дасведчаныя і валодаюць высокім узроўнем агульнае і адмысловае адукацыі, так што з дзяцінства яны падрыхтаваныя да дасягнення грунтоўнага поспеху і багацця; яны спакойныя, стрыманыя, памяркоўныя, шчырыя, даверлівыя і добра выхаваныя; што яны пачынаюць, яны канчаюць; яны ашчадныя на словы і выраз пачуццяў; а калі яны ў запале, то жыва рашучыя ў працы, гутарцы і рухах».*

Пасля вайны, у 1918 – 1920 гг., пра ідэю хаўрусу нацый, што атачаюць Балтыйскае мора, марылі палітычныя рамантыкі: літоўцы, латышы і эстонцы практычна ідэалізавалі скандынаваў за іхнія культурныя і эканамічныя дасягненні. Шэрагі шведскіх вайсковых афіцэраў добраахвотна прыйшлі на дапамогу балтыйскім нацыям у іхнім змаганні супраць расійскага імперыялізму, які спрабаваў тады падарваць памкненні балтыйскага люду да незалежнасці і свабоды. Трохі пасля шведская стала прывілеяванай мовай у балтыйскіх універсітэтах, а літоўская і латышская былі ўлучаныя ў навучальныя праграмы скандынаўскіх вышэйшых навучальных установаў. Ёсць нашмат болей тагачасных сведчанняў духу сяброўства і добразычлівасці, які ўзмацняўся паміж нацыямі з абодвух бакоў Балтыйскага мора.

Пасля гэтае вайны існуюць усе магчымасці, каб праблемы ў зносінах паміж рознымі еўрапейскімі рэгіёнамі зведалі дзейснае абмеркаванне і каб была прынятая пэўная пастанова. Стварэнне Балтаскандынаўскае Канфедэрацыі сталася б, напрыклад, спрыяльным развязаннем занадта ўскладненага прускага пытання. Абодва берагі ракі Нёман, якія ўсё яшчэ пераважна літоўскія, павінны вярнуцца да Літвы, у той час як азёрная мясцовасць Мазуры, дзе яшчэ размаўляюць па-польску, павінна перайсці да Польшчы. Але што рабіць з амаль двума мільёнамі немцаў, што жывуць паміж Краляўцом і Данцыгам? Калі гэты рэгіён застанецца часткай Нямеччыны, тады становішча Польшчы застанецца нявырашаным. Але калі б Усходняя Прусія стала часткай Балтаскандынавіі з поўным самакіраваннем і прызнанай аўтаномнай адзінкай Канфедэрацыі, тады б стратэгічная пазіцыя Польшчы бязмерна палепшылася, бо болей не было б праблемы «калідору». Простая логіка геаграфічнага разважання вызначае выбар немцаў з Усходняе Прусіі. Вялікай перавагай для іх было б аб'яднацца з іншымі малымі нацыямі ў канфедэрацыю, дзе іхнія правы, прывілеі і вольнасці аўтаматычна атрымалі б адпаведнае прызнанне і памяркоўнае стаўленне. [...]

Чытач можа запытацца: ці ёсць увогуле магчымасці для ўтварэння такое Балтаскандынаўскае Канфедэрацыі? Ці ёсць якая падтрымка гэтае ідэі сярод саміх балтаскандынаваў?

Мы не толькі адчуваем, але ведаем з асабістых стасункаў, што хаўрус балтыйскіх нацый са скандынавамі ўспрымаецца з вялікай прыхільнасцю шмат якімі інтэлектуальнымі і палітычнымі лідарамі Балтыі. Народы балтыйскіх дзяржаваў звернутыя да Захаду і Скандынавіі, а не да Усходу. Аднак гэтая маральная падтрымка і пасіўная ўхвала будзе недастатковай, калі гэты прывабны практычны план стане здзяйсняцца. Гэтае актыўнае здзяйсненне амаль цалкам залежыць ад Швецыі – самай вялікай і цэнтральнай краіны Балтаскандынавіі. Паколькі Стакгольм найбольш верагодна стаў бы сталіцай Балтаскандынавіі і ейным дынамічным цэнтрам, уласна шведы абавязкова мусяць выразіць сваё меркаванне на гэты конт і прыняць лідарства ў гэтым руху. Астатнія балтаскандынаўскія нацыі дадуць бясспрэчную падтрымку шведам, але яны самі спачатку павінны ўхваліць план і ўзяць ініцыятыву. Гэтага выразу ўхвалы, варта зазначыць, усё яшчэ не стае. Шмат сумневаў і няпэўнасці, відаць, знікнуць пасля заяваў на гэты конт ад палітычных лідараў Злучаных Штатаў і Вялікабрытаніі, але гэтага таксама да цяперашняга часу не ставала. Таму нават тыя літоўскія прыхільнікі Балтаскандынаўскае Канфедэрацыі, якія заахвоцілі нас неадкладна выдаць гэты буклет, не могуць наважыцца выказаць якую здагадку пра будучыню гэтага руху.

У апошні час у гэтае краіне мы чулі мноства меркаванняў, што тычацца магчымасці далучэння балтыйскіх нацый да Цэнтральнаеўрапейскага блоку, які цяпер фармуецца Польшчай і Чэхаславакіяй. Культурнае і геаграфічнае разважанне балтыйскіх рэспублік робіць іх папраўдзе блізкароднаснымі да Цэнтральнае Еўропы, што зрэшты можа ўлучаць усе маленькія краіны ад Эстоніі да Румыніі. Аднак гэтая тэорыя занадта новая і патрабуе дбайнага вывучэння і параўнання меркаванняў, перад тым як мы зможам адзначыць ейныя магчымасці.

Напрыканцы відавочная адна акалічнасць: палітычная ізаляцыя поўніцца небяспекай для малых міралюбных краінаў. У інтарэсах супольнае абароны яны мусяць аб'ядноўвацца ў

лігі, асацыяцыі ці канфедэрацыі малых нацый. Толькі гэтак яны здольныя папярэдзіць паўтор цяперашніх трагедый, захоп і зняволенне магутнымі агрэсарамі. Яны павінны выкарыстоўваць усе магчымыя сродкі, каб дапамагаць падтрымліваць даўжэйшыя прамежкі міру і росквіту ў свеце. На прасторы ад Грэцыі да Фінляндыі, паміж Нямеччынай і Расіяй, каля 120 мільёнаў прадстаўнікоў малых нацый, чыім святым абавязкам у змаганні за аднаўленне свабоды з'яўляецца планаванне прышлага вольнага, незалежнага і мірнага жыцця.

У гэтым дусе мы і напісалі гэтую працу, спадзеючыся, што яна будзе вартая ўвагі нароўні з іншымі падобнымі праектамі. Таксама мы спадзяёмся, што хаця б крыху яна выявіць рэшце свету, наколькі моцна гэтыя працавітыя, энергічныя і міралюбныя нацыі прагнуць жыць сваім мірным, стваральным жыццём і захаваць сваё становішча ў еўрапейскім аб'яднанні нацый. ✸

Друкуецца ў скароце. З ангельскай мовы пераклаў Антон Шаблыка паводле: Kazys Pakštas. The Baltoscandian Confederation. Vilnius, 2005.

Карта этнагістарычных рэгіёнаў Балтаскандынавіі. Аўтар – Кірыла Карлюк

ARCANA IMPERII
CASUS LITHUANIAE

АЛЯКСЕЙ
ДЗЕРМАНТ

Нішто гэтак не адпавядае праву і натуральнаму парадку [...] як imperium, без якога не могуць трымацца ні дом, ні грамадзянская супольнасць, ні народ, ні чалавецтва ў цэлым, ні ўся прырода, ні сам сусвет. Бо і сусвет падпарадкоўваецца боскаму, яму пакорныя і мора, і зямля, і жыццё людзей падпарадкоўваецца загадам вышэйшага закону.

Цыцэрон

Звычайна Беларусь апісваюць як ахвяру імперый. Найбольш гэтаму паспрыялі адмоўныя канатацыі досведу знаходжання ў Расійскай імперыі і СССР. Не закранаючы тут пытання пра досыць прыкметную ды актыўную ролю выхадцаў з беларускіх земляў у гэтых дзяржаўных утварэннях, між іншым, варта згадаць, што «нацыяналізаваныя» беларусамі гаспадарствы – Полацкае княства і Вялікае Княства Літоўскае таксама можна разглядаць праз імперскую прызму[1]. Але перадусім гэта вымагае іншага гледзішча на сутнасць імперыі, калі заўгодна, паглыблення ў яе таямніцу (*arcana imperii*), што дагэтуль не дае спакою шмат каму з даследчыкаў, прыхільнікаў і праціўнікаў «імперскасці», а таксама таго, якое дачыненне яна мае да нашага найвялікшага гаспадарства мінуўшчыны (*casus Lithuaniae*) і, урэшце, да перспектываў будучыні.

SUMMA IMPERII

Лацінскі панятак *imperium* 'імперый, улада, уладарнасць', які паходзіць да дзеяслова *imperare* 'загадваць' пачаткова азначаў у даўнім Рыме поўніцу выканаўчай улады – кіраванне войскам і грамадзянскай адміністрацыяй. Праз выбары імперый надаваўся магістратам – тым, хто займаў вышэйшыя дзяржаўныя пасады, спачатку царам, затым консулам, прэтарам, дыктатарам ды інш., але пры гэтым правы і паўнамоцтвы носьбіта імперыя розніліся ў залежнасці ад месца займанай пасады ў дзяржаўнай герархіі. Найвышэйшая ступень імперыя (*summum imperium*) са знікненнем рэспубліканскай мадэлі кіравання надавалася дыктатару, пазней прынцэпсу-імператару, які разам з уваходжаннем на пасад, пажыццёва атрымліваў вярхоўныя кіроўныя ды вайсковыя паўнамоцтвы на ўсю тэрыторыю Рымскай дзяржавы, і ў выніку імперый стаў яе сінонімам – *Imperium Romanum*[2]. Імперый меў сакральнае вымярэнне і быў звязаны з абрадам аўспіцый, які ладзіўся дзеля ухвалы Юпітэрам яго носьбіта[3]. Пачынаючы з Аўгуста імператар як *Pontifex Maximus* з'яўляўся главой рымскай дзяржаўнай рэлігіі[4]. Сакралізацыя постаці імператара ў Рыме знайшла працяг у хрысціянскім свеце, дзе ён разглядаўся як адзіны зямны намеснік Бога, кароль каралёў і бацька ўсіх падданых, адказны за падтрыманне парадку ў грамадстве[5].

У вачах рымлянаў іх імперыя была ўніверсальнай асновай адзінай вышэйшай цывілізацыі, бо панавала над усёй зямлёй або прынамсі тымі яе часткамі, якія былі гэтага вартыя[6]. Ад рымскай імперыі бярэ пачатак уяўленне пра яе не гэтулькі як дзяржаву, колькі як усё цывілізаванае і палітычна арганізаванае чалавецтва, упарадкаваны Космас: *«Імперыя як спосаб упарадкаванага, негвалтоўнага існавання з яе цягай да ўніверсалізму і татальнасці [...] у ідэале – свайго роду перфектная рэальнасць»*, што *«рэпрадукуе з найбольшай паўнатой міфалагічную парадыгму ўзаемадзення чалавека і свету»*[7]. Містычная місія Рыма бачылася ў бездакорным валадаранні светам: *«Ты ж, о рымлянін, памятай – дзяржаўна ўладарыць народамі; // Будзе ў гэтым майстэрства тваё, каб мір пашыраць // Літасць пакорным даваць і вайной скараць ганарлівых»* (Энэіда, VI. 847-853). Апанаванне Рымам прасторы грунтавалася не толькі на заваёвах, але на сакральным праве правідэнцыяльнага Горада, які ствараў герархію падпарадкаваных земляў, арганічна ўлучаючы іх ў сваю сістэму дзяржавы, права і рэлігіі. Паводле Юліуса Эволы,

На старонцы злева – вежа Шчытоўка наваградскага замку. Здымак Аляксея Дзерманта

У загалоўку выкарыстаная выява дзяржаўны герба Вялікага Княства Літоўскага «Пагоня» з кнігі Аляксандра Гваньіні «Хроніка еўрапейскай Сарматыі». Кракаў, 1611 г.

Imperium Romanum быў арганічным спалучэннем сакральнага і палітычнага: *«Рым адначасна быў матэрыяльнай і духоўнай магутай, [...] і разам з гэтым з'яўляўся нечым сакральным, бо не было ніводнай праявы жыцця, грамадскай або прыватнай, як на вайне, гэтак і ў міры, якому не спадарожнічаў бы рытуал або сімвал – Рым быў культурнай формай таямнічага паходжання, у якой былі свае паўбагі і боскія цары, [...] і гэтая форма была кульмінацыяй pax augusta et profunda (лац. "мір аўгусцейшы і глыбокі"), дзе нават матэрыяльна рэалізавалася ўніверсальнае адлюстраванне вечнасці (aeternitas), што ўшаноўвалася ў самой імперскай функцыі»*[8]. З Рымам звязаная традыцыя надання дзяржаве нейкага абсалютнага, сусветнага сэнсу, эманацыі якой пашыраюцца на ўсё агляднае кола земляў[9].

У сярэднявечнай Еўропе рымская ідэя імперыі атрымала працяг у абліччы усеахопнага хрысціянскага ўніверсуму[10], разуметая праз новую рэлігійную прызму яна стала ўспрымацца як гістарычная сіла, здатная затрымаць з'яўленне антыхрыста і канец цяперашняга эона[11], гэта *Sacrum Imperium* – арганічна падзеленая супольнасць, якая ахоплівае ўсю зямлю, але якая ўтвараецца не з асобных індывідаў як грамадзянаў свету, а з шэрагу звязаў ды супольнасцяў і толькі праз гэты шэраг вядзе да асобнага чалавека[12]. Гэта азначала, што замест індывідуалістычнай мадэлі, у імперыі натуральна працягвалі існаваць шматлікія прамежкавыя формы сацыялізацыі, які ў найбольш поўнай форме адпавядалі палітычнай, этнічнай, канфесійнай, прафесійнай ідэнтычнасці: сямейныя кланы, вясковыя супольнасці, брацтвы, рамесніцкія звязы, вольныя гарады, княствы і г. д. Як заўважае Ален дэ Бенуа: *«прынцып імперыі імкнецца ўзгадніць адзінкавае і множнае, прыватнае і ўніверсальнае, яе асноўным законам ёсць аўтаномія і шанаванне разнастайнасці. Імперыя імкнецца да ўніфікацыі на найвышэйшым узроўні, без руйнавання разнастайнасці культураў, народаў і этнічнай адметнасці. Яна – цэлае, чые часткі аўтаномныя сувымерна трываласці таго, што іх лучыць. Гэтыя часткі дыферэнцаваныя і арганічныя»*[13]. Сярэднявечная еўрапейская імперыя ўяўляла сабой ідэалізаваны трансцэндэнтны парадак, які ажыццяўляўся як адзінства ў шматстайнасці[14].

Аналізуючы гісторыю еўрапейскіх і не толькі еўрапейскіх імперый, можна вылучыць іх тыповыя рысы, характарыстыкі, элементы, з якіх звычайна складваецца імперская сістэма. Звернемся да найбольш аўтарытэтных аўтараў, чые дэфініцыі імперыі знайшлі навуковае прызнанне і якімі актыўна карыстаюцца пры вывучэнні канкрэтных імперскіх фармацый. Джэйн Бурбанк і Фрэдэрык Купер прапануюць разумець пад імперыямі *«вялікія палітычныя структуры, экспансіянісцкія альбо тыя, што памятаюць пра ўладу, якая пашыралася на вялікія прасторы; палітыі, што стваралі размежаванні і герархію па меры таго, як яны ўлучалі ў сябе новых падданых. [...] Імперская дзяржава схільная падкрэсліваць адрозненні і няроўнасць свайго шматстайнага насельніцтва»*, яна *«звернутая навонкі, яна захоплівае і ўбірае ў сваю палітычную структуру – часта праз прымус – новыя народы, пры гэтым адкрыта прызнаючы іх адрозненні. Сама канцэпцыя імперыі мае на ўвазе, што народы, якія яе насяляюць, кіруюцца па-рознаму»*[15].

Апрача тэрытарыяльнай працягласці, экспансіянізму, адкрытасці і герархічнай арганізацыі найбольш істотным ёсць характар унутраных дачыненняў у імперскай структуры. Чарльз Тылі піша: *«Імперыя – гэта вялікая, складаная палітычная супольнасць, звязаная з цэнтральнай уладай праз ўскоснае кіраванне. Цэнтральная ўлада ажыццяўляе пэўны вайсковы і фіскальны кантроль у кожным сегменце свайго імперскага панавання, але дазваляе два асноўныя элементы ўскоснага кіравання: 1) захаванне або стварэнне апрычоных, адрозных пагадненняў для кіравання кожным сегментам; 2) ажыццяўленне ўлады праз пасярэднікаў, якія карыстаюцца значнай аўтаноміяй у межах сваіх абсягаў, у абмен на лаяльнасць, даніну і вайсковую супрацу з цэнтрам»*[16]. Цэнтр імперыі, як правіла, ідэнтыфікуецца з пэўнай этнічнай або грамадскай групай, тэрытарыяльным задзіночаннем, якія пануюць над іншымі этнічнымі, тэрытарыяльнымі або сацыяльнымі групамі[17].

Асяродак імперыі ёсць метраполіяй, якая кантралюе падпарадкаваную перыферыю, у звязку з чым Майкл Дойл вызначае імперыю як сістэму *«узаемадзеяння паміж дзвюма палітычнымі адзінкамі, адна з якіх – дамінуючая метраполія, здзяйсняе палітычны кантроль над унутранай і знешняй палітыкай, то-бок дзейсным суверэнітэтам іншай адзінкі – падпарадкаванай перыферыі»*[18]. Аляксандр Матыль заўважае, што імперыя як *«герахічна арганізаваная палітычная сістэма са ступіцападобнай структурай – кола без апravы – у якім элітнае ядро і дзяржава дамінуе над перыферыйнымі элітамі і супольнасцямі, выступаючы пасярэднікамі ў найважнейшых узаемадзеяннях і скіроўваючы рэсурсы з перыферыі ў цэнтр і назад у перыферыю»*[19]. Рычард Суні гэтак падсумоўвае сутнасць імперыі: *«гэта складанастваранная дзяржава, у якой метраполія так ці інакш адрозніваецца ад перыферыі, а дачыненні паміж імі вызначаюцца метраполіяй і ўспрымаюцца перыферыяй як апраўданая або неапраўданая няроўнасць, субардынацыя і/або эксплуатацыя»*[20].

Ці досыць толькі гэтых азначэнняў для разумення і аналізу імперый? Так, гэта пэўны ўніверсалізаваны набор прыкметаў, наяўнасць якіх дазваляе з навуковага гледзішча казаць пра імперскі характар той або іншай дзяржавы. Але тут адразу хацелася б засцерагчы ад скрайнасцяў пазітывісцкага падыходу, каб не ўжываць згаданыя вышэй характарыстыкі ў якасці інструментарыя для «дакладна-матэматычнага» вымярэння. Здаецца, найбольш аптымальны паход тут быў прапанаваны ў межах школы «новай імперскай гісторыі», якая ўзняла аналагічныя пытанні адносна імперыі: *«ці то гэта гістарычная катэгорыя, ці то аналітычны канцэпт, ці то метафара гетэрагеннасці а можа быць усё разам? Між тым, "імперыя" – гэта даследніцкая сітуацыя, а не структура, праблема, а не дыягназ. "Прадумаць як імперыю" можна любое грамадства, гэтаксама як у намінальнай "імперыі" можна знайсці рысы – або цэлыя эпохі – нацыянальнага. Сакрэт у тым, што [...] аналітычны інструментарый мадэрнасці цалкам цалкам "нацыянальны" і імперыю нельга апісваць у асадах аднойй мадэлі з дапамогай нейкага аднаго метанаратыву. Таму ўбачыць імперыю можна толькі свядома і кантэкстуалізавана спалучаючы розныя даследніцкія "оптыкі"»*[21].

Ёсць яшчэ адна прыкмета, якую няпроста метадалагічна карэктна апісаць, але яна таксама вельмі часта ёсць неад'емнай часткай імперыі. Гэта «імперскі міф», што ўвасабляецца ў форме ідэалогіі, культурнай палітыкі, калектыўнай памяці ды настальгіі, і жыве ён даўжэй за самі імперыі, штоpазу вяртаючы іх да

Карта Літвы Герарда Меркатара, першая палова XVI ст.

жыцця, не зважаючы на ўзніклыя межы ў часе ды прасторы: *«Імперыя ўнікальная тым, што ў ёй злучаныя ў адно канкрэтна-гістарычная (і таму бягучая) дадзенасць і нейкая метафізічная таямніца, геапалітычная і часта пачварная рэчаіснасць ды містычная паводле духу ўніверсалісцкая парадыгма сацыяльна-гістарычнага быцця, своеасаблівы спосаб узаемадзеяння чалавека і свету, што перасягае ў сваім прыхаваным значэнні свае знешнія этнакультурныя перыметры. У імперыях ў адно зліваюцца час і вечнасць, і таму іх міфы не паміраюць»*[22].

Узброіўшыся гэтымі ведамі, мы можам смела здзейсніць даследніцкі экскурс у айчынную гісторыю з мэтаю пошуку імперыі.

PRAELUDIUM IMPERII

Як ні дзіўна, але вытокі аўтэнтычнай імперскай традыцыі мы можам шукаць ужо ў гісторыі аднаго з першых дзяржаўных утварэнняў на нашых землях – Полацкага княства. Як заўважаюць Генрых Лаўмянскі і Васіль Варонін, Полацкае гаспадарства ў часе свайго росквіту з гарадамі фарпостамі у ніжнім Падзвінні ды каланізацыйнай дзейнасцю у балтыйскім напрамку, памяць пра якую дажывае ажно да XVI ст. (параўн.: *«Палачане ёсць той асаблівай думкі, што Полацкая зямля мела свае межы з ракі Дзвіны, якая цячэ да мора, і яны запэўніваюць, што ваш горад, званы Рыга, стаіць на Полацкай зямлі»*), выяўляе «імперскія» прыкметы[23].

Ад самога пачатку сваёй дзяржаўнасці Полацк знаходзіўся ў эпіцэнтры палітычных, эканамічных і культурных кантактаў Паўднёва-Усходняй Прыбалтыкі, аб'ядноўваючы пад сваёй уладай балтаў, славянаў, германцаў, фіна-вуграў. Фактычна гэта быў першы тутэйшы досвед дзяржаўнага кіравання рознымі землямі і этнасамі, пачатак паганска-хрысціянскага(праваслаўнага) культурнага сінтэзу. Панаванне ў Полацку варажска-рускай дынастыі азначала таксама ўлучэнне ў вайскова-палітычныя працэсы ў цэлым абшары паміж Балтыйскім і Чорным морамі.

У гэтым кантэксце можна разглядаць дзейнасць полацкага князя Усяслава Брачыславіча, скіраваную на ўсталяванне гегемоніі ў рускім свеце: прэтэнзіі на кіеўскі вялікакняскі пасад, пабудова ў Полацку бажніцы Святой Сафіі як сімвалічнага сакральнага цэнтру дзеля пацвярджання статуса богаабранасці сваёй сталіцы і зямлі[24]. Полацкі «сепаратызм» у дачыненні да Кіева[25] вынікаў не толькі з наяўнасці апрычонай княскай дынастыі, але, відаць, таксама з таго, што гэтая дынастыя пэўны час імкнулася да ўсталявання сваёй вярхоўнай улады ў Кіеўскай Русі[26]. Гэтае змаганне завяршылася безпаспяхова і да пачатку XIII ст. Полацкая зямля спыніла свой удзел у міжусобных канфліктах на Русі[27]. З сярэдзіны XIII ст. яно трапляе сферу ўплыву літоўскіх князёў ды становіцца пазней часткай Вялікага Княства Літоўскага са значнай ступенню аўтаноміі.

Полацкая дзяржаўная традыцыя і версія гісторыі практычна не была прадстаўленая ў гістарыяграфіі ВКЛ XV – XVI стст.[28],

між тым, да нас дайшло вельмі цікавае этнагенетычнае паданне з Паўночнай Беларусі, у якім у якасці міфічнага перашапродка беларусаў выступае князь Бай. Адметна, што ў Бая (Боя) было сем жонак: Вольга, дачка княскага дружынніка; Рагнеда з Полацку; Красуля са Смаленску; Ода з Кіеву; Доня, служанка красулі; Альда з Літвы; Ліля, сястра Альды. Паводле меркавання Сяргея Санько апісаныя шлюбныя стасункі адлюстроўваюць прэтэнзіі суверэна на іншыя землі, у складзе якіх называюцца Полацк, Смаленск, Кіеў і Літва, а само гэтае паданне, падобнае па форме на аналагічныя генеалогіі, вядомыя на тэрыторыі ВКЛ у XV – XVI стст., магло быць створана ў Полацку ў познім Сярэднявеччы або ў эпоху Рэнесансу на ўзор больш архаічных вусных генеалогій[29].

Вядома, згаданых вышэй асобных элементаў зусім недастаткова для таго, аб казаць пра існаванне нейкай развітай імперскай сістэмы на Полаччыне, таму яны выступаюць хутчэй як перадумовы, што ўзніклі ў гэтай раннесярэднявечнай дзяржаве і пазней былі перанятыя ды развітыя ў ВКЛ.

IMPERIUM INCOGNITUM MAGNI DUCATIS LITHUANIAE

Ці можам мы дастасаваць тэрмін «імперыя» для характарыстыкі Вялікага Княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага? Прынамсі, зважаючы на тое, што апрача Святой Імперыі нямецкай нацыі нават сярэднявечныя Ангельшчына ды Францыя могуць *de facto* уважацца за імперыі[30] мы можам паспрабаваць выявіць у палітычнай сістэме, ідэалогіі і культуры ВКЛ пэўныя імперскія элементы. Пагатоў, што развважанні пра імперскі характар гэтага гаспадарства не ёсць экзотыкай і іх можна сустрэць нават у папулярнай літаратуры, параўн.: *«Экспансіянісцкая палітыка Вялікага Княства, уваходжанне ў яго склад велізарных абшараў Усходняй Еўропы надавалі нашай дзяржаве характар імперыі. Асабліва гэта датычыць часоў Вітаўта, калі ўлада манарха была неабмежаванай, межы гаспадарства сягалі Балтыйскага і Чорнага мораў, а пад яго пратэктаратам знаходзіліся Ноўгарад Вялікі, Пскоў і Разань»*[31]. Мабыць лепей прызнаць, што гэтая

Вялікі князь літоўскі і кароль польскі Аляксандр Ягелон на сойме ў атачэнні гербаў падначаленых земляў. Гравюра Ёгана Галера (Johann Haller) са «Статута» Яна Ласкага. Кракаў, 1506 г.

тэма і гэткі ракурс проста выпадалі з поля зроку беларускіх даследнікаў, якія найчасцей разглядалі спадчыну ВКЛ выключна праз прызму нацыянальнага наратыву, што істотна скажала саму перспектыву яго вывучэння: *«канфедэратыўнасць ВКЛ сыграла з ім кепскі жарт: яго гісторыя, сапраўды, пазбаўленая гістарыяграфічнай цэласці. Гэта аскепкі разбітага люстэрка, якія краіны-спадкаемцы складваюць як хочуць. Але ў іх увесьчас атрымліваецца не аблічча рэальнага ВКЛ, а "княства крывых люстэркаў", крывізна якіх абумоўленая дыскурсамі сучасных літоўскай, польскай, беларускай, украінскай, расійскай гістарыяграфій. Таму вывучэнне мінуўшчыны Усходняй Еўропы наўрад ці магчыма ў якасці нацыянальных гісторый. Тут патрэбны даследніцкі інструментарый новай імперскай гісторыі»*[32].

Надаўна да ВКЛ у абсягу кампаратыўнай гістарычнай сацыялогіі імперый звярнуўся Зянонас Норкус, які ў выніку грунтоўнага аналіза выявіў наступныя, з яго гледзішча, прыкметы імперскасці ВКЛ: 1) вялізарная тэрыторыя дзяржавы – найвялікшая ў Еўропе з часоў Альгерда; 2) агрэсіўная, экспансіяністкая замежная палітыка; 3) мультыэтнічны характар гаспадарства, пры дамінаванні літоўскай арыстакратыі, якая і прадстаўляла метраполію; 4) наяўнасць побач з метраполяй перыферыі (прыкладам, украінскія землі або Жамойць), якая знаходзілася пад ускосным палітычным кіраваннем; 5) існаванне *pax lituanica* – адмысловага палітычнага і эканамічнага парадку, арганізаванага літоўскімі валадарамі паміж Балтыйскім і Чорным морам, паўночнай Нямеччынай і Руссю[33].

На думку Томаса Качараўскаса палітыка-эканамічнае вымярэнне *pax lituanica* дапаўнялася ў перыяд станаўлення ВКЛ істотным культурным чыннікам – паганствам (у шырокім сэнсе – цывілізацыяй, у вузкім – рэлігіяй), якое знаходзілася ў цэнтры палітычнага кампрамісу, было адмысловым рэцэптам дзяржаўнай палітыкі і забяспечвала баланс паміж заходнім (каталіцкім) і усходнім (праваслаўным) вектарамі[34]. Пра гэта сведчыць досыць паказальныя словы князя Гедыміна: *«christianos facere Deum suum colere secundum morem suum, Ruthenos secundum rutum suum, Polonos secundum morem suum et /nos/ colimus Deum secundum ritum nostrum, et omnes habemus unum Deum»* (*«хрысціяне шануюць Бога свайго па-свойму: русіны па-свойму, палякі па-свойму, а мы шануем Бога па нашаму звычаю, і ва ўсіх /нас/ адзін Бог»*)[35]. На своеасаблівы «чароўны» характар літоўскага «імперыялізму», які вынікаў з яго паганскай сутнасці і камплементарныя дачыненні з падпарадкаванымі землямі, у тым ліку рускімі, звяртаў таксама ўвагу Гінтарас Бераснявічус[36]. Зрэшты, падобная характарыстыка ВКЛ не ёсць выключна гістарыясофскім канструктам, згадайма хаця б азначэнне гэтай дзяржавы аўтарытэтным даследчыкам Стывэнам Роўвэлам у якасці «Pagan Empire»[37].

Андрэй Казакевіч, аналізуючы «Хроніку Быхаўца» – агульнадзяржаўны летапісны звод ВКЛ, створаны ў першай палове XVI ст., прыйшоў да высновы, што паводле гістарычнай візіі яе аўтара *«Літва з'яўляецца, безумоўна, соцыумам паганскім, але ўласцівасці і адносіны да паганства ў "Хроніцы" пры апісанні гісторыі да княжання Міндаўга характарызуюцца дастатковай нейтральнасцю. Паганства не выступае як "татальнае ліха", а мае вобраз нечага нейтральнага неагрэсіўнага ці нават натуральнага, без надання негатыўных сімвалаў*[38]. *[...] "Новая" Літва – "паганская імперыя". "Хроніка", вядома, не ўтрымлівае канцэпту "імперыя" і ўвогуле не падзяляе гісторыю Літвы на пачатковы і новы перыяды. Але адрозненні паміж Літвою ў працэсе рымскай каланізацыі і "посткаланізаванай" Літвы як суб'екта знешнепалітычнай актыўнасці значныя і больш чым выразныя. Сутнасць становішча суцэльна іншай, на месца вобраза Літвы, як пусткі і вольнай пратары крэатыўнасці прыходзіць Літва як суб'ект экспансіі, палітычнага адзінства і культурнай асаблівасці»*[39]. Сярод асноўных рысаў гэтай «паганскай імперыі» паводле «Хронікі» можна вылучыць наступныя: крэатыўная экспансія пераважна дынастычнага характару, экстэрытарыяльнасць – палітычнае жыццё Літвы рэалізуецца выключна ў знешніх адносінах, землі, апанаваныя рымскімі каланістамі, утвараюць пэўнае дзяржаўнае і дынастычнае адзінства, геакультурная структура Літвы вымагае шчыльнага ўзаемадзеяння і кампрамісу з суседняй Руссю[40].

«Рускі» вектар дзейнасці літоўскіх князёў – адзін з найважнейшых фактараў, які абумовіў сутнасць і спецыфіку палітычнай і этнакультурнай сітуацыі ў ВКЛ. Ужо вялікі князь Альгерд фармулюе імператыў: *«Omnis Russia ad Letvines deberet simplicitler pertinere»* (*«Уся Русь павінна належыць Літве»*)[41], абвяшчаючы гэтым асновы літоўскай «імперскасці». Гэтай жа мэце служыла і спроба Альгерда падпарадкаваць літоўска-наваградскай мітраполіі ўсё праваслаўнае (рускае) насельніцтва былой Кіеўскай Русі[42]. Звяртае на сябе ўвагу і спроба выкарыстання Альгердам у перапісцы з канстанцінопальскім патрыярхам Філафеям тытутула *basileus*, раўназначнага з лацінскім *imperator* – паводле меркавання А. Голубева *«размах яго планаў быў вялікі, для іх выканання ён хацеў надаць сваёй уладзе нейкі выключны статус, таму і пайшоў раней маскоўскіх вялікіх князёў шляхам пошуку адэкватнай его мэтам палітычнай тэрміналогіі, ужываючы царскі тытул»*[43]. Агулам жа, сутыкненне і ўзаемадзеянне літоўскага ды рускага элементаў у дзяржаве ўпісваюцца ў пэўныя мадэлі імперскіх практык, якія варта разгледзіць асобна.

LITHUANIA ET RUTHENIA

Дачыненні Літвы і Русі ў ВКЛ у XIV – XVI стст. у тэрытарыяльным і этнасацыяльным плане, здаецца, добра адпавядаюць схеме дачыненняў паміж паноўнай метраполіяй і перыферыяй, што знаходзіцца ў стане палітычнага падпарадкавання і фармальнага кантролю. Сапраўды, уласна Літва (*Lithuania Propria*) улучала землі верхняга і сярэдняга Панямоння, Павілля, з якіх пачаўся працэс дзяржаватварэння, была палітычным ядром гаспадарства. Адтуль паходзіла большыня першапачатковых прадстаўнікоў палітычнай нацыі ВКЛ, у якую ўваходзіла літоўская арыстакратыя з атачэння дынастыі Гедымінавічаў[44], там жа размяшчалася і большыня яе прыватных зямельных уладанняў. З іншага боку, рускія Полацкая, Віцебская, Смаленская, Кіеўская, Чарнігава-Северская землі і Валынь адносіліся да ліку з г. зв. зямель «прыслухоўваючых» або анэксаў[45]. Падставай іх падпарадкавання цэнтру была наяўнасць дамовы («ряда») і прывілея (устаўной граматы) ад вялікага князя, якая, як правіла, легітымізавала палітычнае вяршынства вялікага князя, санкцыянавала юрыдычную ды эканамічную аўтаномію зямлі-анэкса і дэкларавала захаванне яе звычаёвага права ды «старыны». Апрача гэтых земляў існавалі яшчэ ўдзельныя княствы (Слуцкае, Клецкае, Мсціслаўскае, Пінскае, Тураўскае

Князь Палямон ды яго сыны Боркус, Кунас і Спер. Гравюра з кнігі Аляксандра Гваньіні «Хроніка еўрапейскай Сарматыі». Кракаў, 1611 г.

ды інш.) з вельмі шырокай аўтаноміяй, што кіраваліся князямі-васаламі або намеснікамі гаспадара.

Гэтая палітыка-тэрытарыяльная структура, складзеная з цэнтральных гаспадарскіх вотчын і земляў, набліжаных да гаспадара нобіляў, удзельных княстваў ды земляў-анэксаў адпавядае асноўным прыкметам сярэднявечнай імперыі – гетэрагеннай ў палітычным, прававым і этнаканфесійным сэнсе прасторы, з наяўнасцю метраполіі, што кантралюе суверэнітэт перыферыі, герархічнасцю і складанай адміністрацыйнай сістэмай, якая ўлучае інкарпараваныя малыя палітычныя адзінкі. У звязку з гэтым вельмі трапным можна назваць назіранне Генадзя Сагановіча, які заўважыў падабенства Вялікага Княства Літоўскага да Святой Рымскай Імперыі нямецкай нацыі, што таксама ўяўляла сабой шматстайны кангламерат старых і новых інстытутаў, задзіночанне розных паводле памеру і статусу тэрытарыяльных утварэнняў[46].

Адрозненні Літвы і Русі вынікалі з розных чыннікаў (розныя этнаканфесійныя дамінанты, палітыка-прававыя статусы і нават удзел у агульнадзяржай вайсковай павіннасці[47]). Княская дынастыя і арыстакратыя літоўскага паходжання безумоўна палітычна дамінавалі, а колькасна пераважная руская супольнасць мела падначалены статус, без магчымасці ўплыву на дзяржаўную палітыку. Няроўнасць двух асноўных этнакультурных кампаненаў узмацнілася пасля хросту Літвы, і ў яшчэ большай ступені пасля Гарадзельскай уніі 1413 г., якая афіцыйна замацавала манаполію літоўцаў-каталікоў на ўдзел у агульнадзяржаўных справах[48]. «Рымскі» этнагенетычны міф таксама падкрэсліваў вяршынства літоўскага набілітэту і натуральнасць яго панавання над Руссю, часам з фанабэрыяй у дачыненні да рушчыны, як у Міхалона Літвіна: *«Мы (літвіны) вывучаем рускую мову, якае не змушае нас да мужнасці, паколькі руская гаворка – замежная для нас, літвінаў, бо мы паходзім ад італійскай крыві»*[49].

Усё гэта дало падставы некаторым беларускім даследчыкам казаць не проста пра палітычную дыскрымінацыю рускага насельніцтва ў перыяд станаўлення ВКЛ, якое аўтаматычна атаесамляецца са старабеларускім, але пра антаганізм, несумяшчальнасць літоўскай і беларускай ідэяў, пра існаванне жорсткага непразрыстага падзелу паміж літоўскай і рускай (беларускай) ідэнтычнасцю і г. д., якія грунтавалася на моўна-канфесійнай дыхатаміі: рускае – праваслаўнае, славянскае / літоўскае – каталіцкае(паганскае), балцкае[50]. Мы ўжо звярталі ўвагу на некарэктнасць падобнага падыходу, які не ўлічвае складаную спецыфіку трансгранічнай ідэнтычнасці, ментальна-моўнай «церазпалосіцы», характэрнай для рэгіёну ВКЛ, асабліва ў зоне інтэнсіўных балта-славянскіх кантактаў, калі мяжа паміж літоўскім і рускім, балцкім і славянскім праходзіла не толькі ў прасторы і часе, але і праз адзін народ, адну культуру і нават праз аднаго чалавека, калі ў розных абставінах магла па-рознаму актуалізоўвацца этнічная, культурная, моўная адметнасць[51].

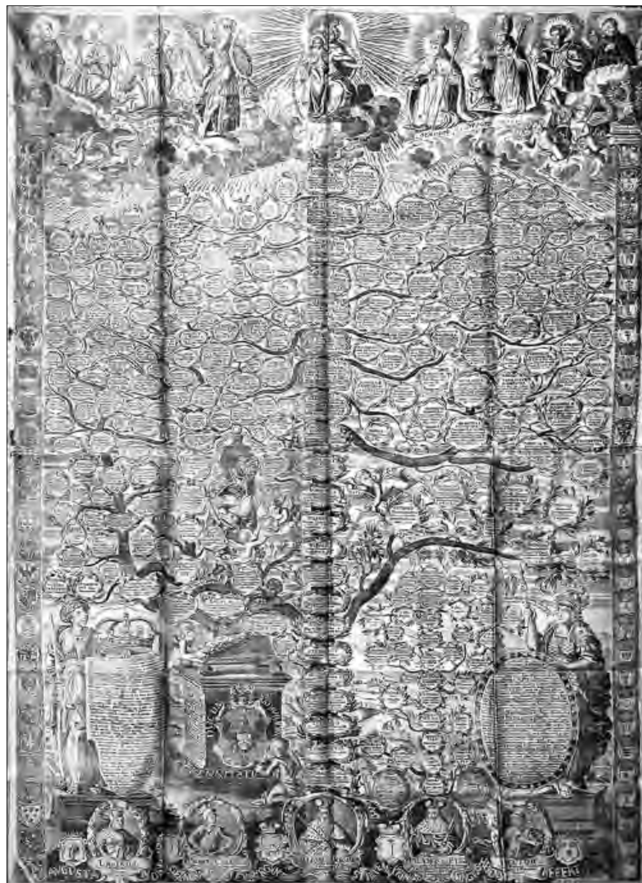
Вывучаючы праблему рутэнізацыі балтаў у ВКЛ да аналагічных высноваў прыйшоў і Алег Ліцкевіч: *«Пастаянная "дыфузія", узаемапранікненне, змешванне, нават мімікрыя – такімі бачацца ўзамаадносіны рускага і балцкага (літвінскага) этнаканфесійных кампанентаў на тэрыторыі ВКЛ у разгледжаны перыяд. Паўсюль, на ўсіх узроўнях грамадства на працягу жыцця двух-трох пакаленняў мы сустракаем пераходныя этнаканфесійныя тыпы, якія ўзніклі ў выніку ўзаемадзеяння трох культур: паганскай балцкай, Slavia Orthodoxa, і Slavia Romana [...] Працэс "балцка-славянскага" сінтэзу не абмяжоўваўся толькі дынастыямі Гедымінавічаў і толькі якімі-небудзь рэгіёнамі, з той ці іншай ступенню інтэнсіўнасці ён праходзіў на ўсёй тэрыторыі ВКЛ, на ўсіх сацыяльных узроўнях, чаму спрыяла наданне балцкім нобілям зямель у Заходняй Русі, іх ратацыя на дзяржаўных пасадах у заходнярускіх рэгіёнах»*[52]. Асновы гэтага «сінтэзу» нам уяўлююцца яшчэ глыбейшымі, шчыльна звязанымі не толькі з палітычнай, але і этнакультурнай гісторыяй беларуска-літоўскага краю. Тут трэба згадаць генетычную блізіню балцкіх і славянскіх моў, пры імаверным паходжанні саміх славянскіх моваў з заходнябалцкіх дыялектаў, наяўнасць балцкага этнакультурнага субстрату на ўсёй тэрыторыі Беларусі, што ператварала яе ў своеасаблівую балта-славянскую «лабараторыю», дзе адбываліся працэсы ўзаемнай асіміляцыі, ментальнай, этнічнай, лінгвістычнай трансфармацыі. Адмысловай увагі і оптыкі патрабуе канфесійная праблематыка з не менш складанай спецыфікай. Прыкладам, у XV ст. у ВКЛ існавала не проста двух-, а трохвер'я з напаўпаганскімі (*semipaganus*) праваслаўем і каталіцызмам ды жывым яшчэ мясцовым язычніцтвам[53], пазней у гэтую палітру дадаецца і пратэстанцкі элемент. Імаверна, менавіта аўтахтоннае насельніцтва ВКЛ XVI – XVIII стст., якое спалучала паганскія, праваслаўныя і каталіцкія элементы ў рэлігійнай практыцы ды культуры называлася ў крыніцах «староліцвой»[54].

Досыць нетыповым для бальшыні імперый ёсць моўна-культурная сітуацыя, якая склалася ў ВКЛ, бо тут не паноўны стан балцка-літоўскага этнічнага паходжання перадае падуладнаму іншакультурнаму (рускаму) насельніцтву сваю мову, культуру і права, прыкладам, як у Рымскай імперыі, а наадварот

пераймае ўсё гэта ад яго. У гэтым сэнсе ВКЛ больш падобнае да імперыі франкаў. А прычыны гэтага могуць тлумачыцца тым, што мясцовая руская культурная традыцыя была ў свой час для літоўскай эліты ці не адзіным ды найбольш зручным інструментам кіравання, пагатоў, часткай гэтай эліты яна ўжо магла ўспрымацца як свая. Таму выснову Эдвардаса Гудавічуса пра тое, што *«Вялікае Княства Літоўскае было дзяржавай паганскага народа, кіраванага гаспадарамі-паганцамі, а руска-візантыйская культура – усяго толькі цывілізацыйны феномен яго васальных правінцый»*[55], трэба дапоўніць прызнаннем таго, што гэты цывілізацыйны феномен меў досыць вялікі ўплыў і на кіроўныя колы Літвы, і на балцкае насельніцтва простага паходжання.

Адносна моўнай сітуацыі ў ВКЛ надзвычай цікавае меркаванне выказаў лінгвіст Вячаслаў Іванаў: *«Літоўская мова, на якой гутарыла насельніцтва, што захавала архаічную політэістычную рэлігію індаеўрапейскага паходжання, заставалася беспісьмовай (пісьмовасць на ўсім агляднымабшары звязаная з вялікімі рэлігіямі восевага – у сэнсе К. Ясперса – часу; не выключана, што з рэлігійнымі меркаваннямі і табу была суаднесеная і адсутнасць пісьмовасці на літоўскай мове, якая з'яўляецца пасля прыняцця каталіцкай веры і пачатку моцнага польскага ўплыву. [...] Баючыся заходніх суседзяў і звязаных з імі лаціны, польскай і нямецкай моваў, літоўская эліта і вялікі князь прымаюць простую мову ў якасці асноўнай мовы справаводства. [...] У дачыненні да моваў, што выкарыстоўваліся ў пачатку разгляданага перыяду ў зоне захавання архаічных міфалогій пры беспісьмовым характары асноўнай мовы насельніцтва, характэрны ў выпадку сацыяльнай неабходнасці ў пісьмовай мове выбар такога з ужо наяўных кайнэ, якое ў найменшай ступені пагражае стабільнасці існай сістэмы. Гэтак можа тлумачыцца выбар простай мовы як канцылярскай першымі літоўскімі вялікімі князямі»*[56].

Радаводнае дрэва Радзівілаў з выявай легендарных продкаў – Палямона, Праспера Цэзара, Гектара ды інш. Роспіс на шоўку, аўтар – Петэр Бёзэ (Peter Böse). Данцыг, 1742 г.



Рутэнізацыя балтаў у ВКЛ, у тым ліку, у асяродку арыстакратыі як вынікае з найноўшых даследаванняў[57] была нашмат больш пашыранай з'явай, чым уяўлялася раней як у літоўскай, гэтак і ў беларускай гістарыяграфіі. Змяшаныя балцка-рускія шлюбы, прыняцце праваслаўя, ужыванне праваслаўных імёнаў побач з паганскімі, ужыванне рускай мовы ў якасці размоўнай або ў справаводстве, прыхільнасць да візантыйска-праваслаўнай культуры – гэта асноўныя маркеры рутэнізацыі балцкага насельніцтва[58], у выніку якога складваліся «прамежкавая» літоўска-руская ідэнтычнасць ды культурны сімбіёз. Пры гэтым, вядома, не варта ідэалізаваць літоўска-рускія дачыненні, асабліва, калі з'явіўся яшчэ адзін канфесійны чыннік – каталіцкі. Прыкладам, у грамадзянскай вайне паміж прыхільнікамі Жыгімонта Кейстутавіча і Свідрыгайлы Альгердавіча ў 1430-х гг. нярэдка бачаць канфлікт з міжканфесійнай і міжэтнічнай афарбоўкай, змаганне паміж літоўска-каталіцкай і рускай-праваслаўнай партыямі[59]. Аднак гэтыя падзеі, гэтаксама як і дыскрымінацыйны Гарадзельскі прывілей, варта разглядаць у больш складаным кантэксце – змаганні між сабой балтаў-католікоў першай пасля хросту хвалі, выхадцаў з дробнага і сярэдняга баярства ды праваслаўных балтаў, прадстаўнікоў старых рутэнізаваных дынастый Гедымінавічаў[60].

Улагоджванне ўнутраных канфліктаў і ўніфікацыя таксама можа быць апісаная з пазіцый імперскай метадалогіі. У ВКЛ адбывался тэрытарыяльная ўніфікацыя праз замену прадстаўнікоў дынастыі Рурыкавічаў і рутэнізаваных Гедымінавічаў у рускіх землях на лаяльных да гаспадара і паноўнай літоўска-каталіцкай партыі намеснікаў. Адбывалася ўраўнанне правоў і свабодаў рускай ды літоўскіх частак «палітычнай нацыі» (прывілеі 1432, 1434 і 1563 гг.), а таксама паступовая цэнтралізацыя праз скасаванне ўдзельных княстваў і стварэнне ваяводстваў ды паветаў. У абсягу ідэалогіі быў распрацаваны інтэгральны «рымскі міф» (асабліва ў «Хроніцы Быхаўца», «Хроніцы» Мацея Стрыйкоўскага), які абгрунтоўваў перавагу літоўскага набілітэту і дабраахвотнае падпарадкаванне Русі. У ананімнай паэме «Miłośnik Ojczyzny do Senatu y Rzeczypospolitej Litewskiej» (1597 г.) сталіца Літвы – Вільня ўжо выяўляецца як «маці гарадоў», у прыватнасці, для рускіх Кіеўскага і Віцебскага ваяводстваў[61]. Алег Латышонак ў сваіх працах звярнуў увагу на тое, што разам са з'яўленнем літоўскай рымскай легенды, якая істотна скажала ўяўленні пра дачыненні Літвы і Русі, з рускага боку не было практычна ніякай рэакцыі ў выглядзе пярэчання або апеляцыі да мінуўшчыны Полацкай зямлі. Русіны, безумоўна, памяталі пра агульную кіеўска-рускую традыцыю, але ўспрымалі ВКЛ як «сваю» дзяржаву[62]. «Рымскі міф», відаць, добра адлюстроўваў *status quo* у грамадстве, з часам ён стаў прывабным і для рускай эліты (пра гэта сведчаць літоўскія генеалогіі гэткіх вядомых родаў рускага паходжання як Сапегі, Хадкевічы, Вішнявецкія), якая разам з літоўскай стала арганічнай часткай адзінай «палітычнай нацыі» ВКЛ[63].

TRANSLATIO IMPERII

У еўрапейскім сярэднявечным свеце тэма перадачы ўлады, пераемнасці імперый (*translatio imperii*) была адной з цэнтральных для легітымацыі і ўзвялічвання дзяржаўнасці. *Translatio imperii* паўставала як паспяховая перадача вярхоўнай улады манарху таго рэгіёна, адкуль паходзіў аўтар пэўнай «лініі пераемнасці» – Ота Фрэйзінгенскі: рымляне – грэкі (візантыйцы) – франкі – лангабарды – немцы (Святая Рымская імперыя); Крэцьен дэ Труа: Грэцыя – Рым – Францыя; Рычард Б'юры: Афіны (Грэцыя) – Рым – Парыж (Францыя) – Ангельшчына[64].

Уласная версія *translatio imperii* існавала і ў ВКЛ, якую змяшчаў этнагенетычны «рымскі міф» або квазігістарычная тэорыя пра італійскае паходжанне літоўскай арыстакратыі. Першыя, ускосныя звесткі пра сувязь пруска-літоўскай традыцыі з рымскай прыведзеныя ў пачатку XIV ст. тэўтонскім манахам Пётрам з Дусбургу ў «Хроніцы зямлі Прускай», у якой ён даводзіў сувязь назвы балцкага паганскага рэлігійнага цэнтру Рамове з Рымам[65]. Затым тэорыя пра італійскае паходжанне літоўцаў, жамойтаў і ятвягаў на падставе падабенства іх мовы і рэлігійных звычаяў да старарымскіх развіваецца Янам Длугашам (канец XIV ст.). «Класічная» версія «рымскага міфа» пра заснавальніка вялікакняскай дынастыі – рымскага нобіля Палямона з'яўляецца ў беларуска-літоўскіх летапісах другой рэдакцыі, корпус якіх склаўся ў 30-х гадах XVI ст., хаця ёсць падставы меркаваць, што ядро падання магло скласціся ўжо ў канцы XV ст.[66]

Па сутнасці, гэта тыповая для свайго часу мадэль *translatio imperii* (Рым – Літва), але, вядома, са сваімі асаблівасцямі[67]. Палямон, паводле падання, меў кроўнае сваяцтва з імператарам Неронам: *«княже римское именем Полемон, которыи же цесару Нерону был кровныи»*[68], то бок легітымнае дачыненне да ўлады, што перадаецца яшчэ ад цэзара Аўгуста, *«который иже не толко Риму, але и всему свѣту пановал»*. Але праз жорскасць і шматлікія крыўды Нерона рымскія нобілі і паспаліты люд былі змушаныя шукаць справядлівасці ды спакою ў іншых землях. Адным з іх быў князь Палямон, які з пяцюстамі шляхецкімі родамі трапляе ў вусце Нёмана і далей засяляе Жамойць і Літву. Ад сыноў Палямона паходзіць дынастыя літоўскіх князёў. Зважаючы, на антыдэспатычны характар падання яго можна назваць арыстакратычна-рэспубліканскай версіяй перадачы ўлады ад імперскага Рыму, якая адлюстроўвала ідэалагічныя ўстаноўкі кола паноўных у ВКЛ арыстакратычных родаў.

Партрэт Вітаўта Вялікага з кляштару аўгустынаў у Берасці. Невядомы мастак, XVII – XVIII стст.

Пошук рэальнага рэальнага гістарычныга прататыпа асобы Палямона хутчэй за ўсё ёсць марным, бо паводле логікі міфа-гістарычнага наратыва гэта другаснае пытанне ў параўнанні з магчымымі народна-этымалагічнымі сувязямі гэтага персанажа. У звязку з гэтым правамерным можна лічыць пытанне пра тое, чаму аўтар легенды пра Палямона каб давесці рымскае паходжанне літоўскай арыстакратыі надаў рымскаму нобілю грэцкае імя?[69] Імаверна, прычына гэтаму не толькі ў тым, што імя магло быць проста ўзятае аўтарам «рымскага міфа» з тагачасных крыніц па антычнай гісторыі ды сугуччы з грэц. *πολεμος* 'вайна, бойка', што падкрэслівала ваяўнічы характар легендарнага правадыра і яго нашчадкаў. Вельмі цікава, што нягледзячы на варыятыўнасць формы імя, ва ўсіх выпадках захоўваецца кансанантны касцяк *-p...l-*: Палемон, Полемон, Публій Лебон і нават Аполон[70]. Гэта, у сваю чаргу адсылае нас да фарманта *pol-/pel-*, багата прадстаўленага ў індаеўрапейскай антрапа- і этнаніміі (параўн. паходжанне ад родапачынальніка Пала скіфскага народу *палаў*, з якім таксама звязваецца і этнонім *паляне*)[71]. Аснову *-поль* змяшчае і імя легендарнага першапродка беларусаў Белаполя – сына князя Бая паводле адной з версій нашага этнагенетычнага падання, пра якога мы ўжо згадвалі вышэй. Такім чынам, імя Палямона магло быць і вынікам пераасэнсавання ды падвёрствання пад гістарычныя рэаліі тутэйшых міфалагічных персанажаў. Не выключана таксама, што пэўную ролю ў выбары гэтага імя магло адыграць і сугучча з тыповым літоўскім антрапанімічным коранем *-mant*, прадстаўленым менавіта сярод крывічэслівых ліцвінаў, прыкладам, Даўмант, Скірмант, Нарымант, Эйсмант і г. д. (літ. *-mantas* пры польск. *-mont/-munt* і бел. *-мон/-ман*): **Pal- & -mant (as) > Палямон*.

Існавала таксама і манархічна-цэзарысцкая версія, выкладзеная Міхалонам Літвінам у трактаце «Аб норавах татараў, літвінаў і маскавітаў» (каля 1550 г.). Паводле яго продкі літоўскай арыстакратыі былі вернымі ваярамі Гая Юлія Цэзара, караблі якіх прыбіла да берагу ў Жамойці і адтуль

Помнік Вітаўту Вялікаму ў м. Бірштанас, Літва. Аўтар – Гядымінас Ёкубоніс (Gediminas Jokūbonis), 1998 г.

яны пачынаюць апаноўваць прылеглымі краямі, у тым ліку, землямі раксаланаў-русінаў, вызваліўшы іх ад татараў ды падпарадкаваўшы сваёй уладзе ўвесь абшар паміж Балтыйскім і Чорным морамі[72]. Адметнае і досыць талерантнае стаўленне Міхалона да літоўскіх паганскіх звычаяў, наўпрост звязаных, на яго думку, з рымскімі.

У найбольш закончаным выглядзе «рымскі міф» паўстае ў «Хроніцы» (1582 г.) Мацея Стрыйкоўскага, дзе дадаецца яшчэ адна версія пра ўцекі Палямона (Публія Лебона) ад нашэсця Атылы і апісваюцца этнічныя падставы сацыяльнай дыферэнцыяцыі ў ВКЛ: *«Z tych że też Włochów i z onych walecznych Gotów Żmudzka i Litewska slachta starodawna [...] wywód swój zda się mieć, a prości ludzi i czerń z starych Gepidów, Sudowitów i Litalanów albo Alanów męznych»*[73]. Праз аланаў М. Стрыйкоўскі звязвае генеалогію насельнікаў Літвы з сармацкім коранем і, адпаведна, адлюстроўваючы новыя палітычныя рэаліі ў аб'яднанай польска-літоўскай дзяржаве, «рымскі міф» мусіў гэтак аб'яднацца з сармацкай тэорыяй палякаў ды пераўтварыцца ў дзяржаўную ідэалогію Рэчы Паспалітай[74]. Таксама М. Стрыйкоўскі кажа аб пераносе «стальца» з Кіева ў Літву, што павінна было падкрэсліваць пераемнасць рускай і літоўскай дзяржаўных традыцый ды служыць легітымацыі ўлады Літвы над Руссю[75].

Між іншым, польскі «сармацкі міф» з яго культам шляхецкіх вольнасцяў і антыманархічным пафасам фактычна быў процілеглым літоўскаму «рымскаму», што таксама засведчыў М. Стрыйкоўскі ў вершаванай частцы сваёй «Хронікі»: *«Augustus cesarz Rzymski gdy panował, // Wszytkiemu prawie światu roskazował, // Tylko Sarmatę, Scite wolni byli, // Ci z nim walczyli»*[76]. Ідэалагічнае процістаянне «сармацкай» шляхецкай дэмакратыі як сваволяй ды скрайнім індывідуалізмам з апеляцый да рымскага паходжання Ягелонскай манархіі характэрна для «Размовы Паляка з Літвінам»[77]. На думку Даруса Куоліса ў літоўскай літаратуры эпохі барока можна заўважыць выразную палеміку з ідэяй «Сармацкай імперыі», якой процістаўляецца ідэя адзінства балцкіх земляў і «Літоўскай імперыі». Прыкладам, «Радвіліада» Яна Радвана пачынаецца з ўсхвалення магуты і велічы літоўскай дзяржавы ад Балтыйскага да Чорнага мораў, пры гэтым ВКЛ бачыцца як край населены роднаснымі (балцкімі) плямёнамі[78].

У выніку абвастрэння польска-літоўскіх супярэчнасцяў і з'яўлення ў Літве «прашведскай» радзівілаўскай партыі Самуэль Доўгірд у сваёй, натхнёнай працай Стрыйкоўскага, «Генеалогіі або кароткім апісанні вялікіх князёў літоўскіх» (1626 г.) распрацоўвае альтэрнатыўную «рымска-гоцкую» тэорыю, паводле якой арыстакратычныя роды Літвы – гэта нашчадкі Палямона, *«Syna Rzymskiej Korony»*, а просты люд паходзіць ад слаўных готаў[79].

Ёсць падставы меркаваць, што менавіта пад уплывам літоўскага «рымскага міфа» ў першай чвэрці XVI ст. у Маскоўскай дзяржаве ствараецца ўласная манархічная версія *translatio imperii*, выкладзеная ў «Сказе аб вялікіх князях Уладзімірскіх», паводле якой пачынальнік дынастыі Рурыкавічаў, што спадкуе кроў рымскага імператара Аўгуста, паходзіць з Прусіі і адтуль ён быў пакліканы на валадаранне ў Русі. Відаць, ключавую ролю ў стварэнні маскоўскай версіі «рымскага міфа» адыграў святар і авантурыст Спірыдон-Сава на мянушку Сатана, які быў пэўны час у ВКЛ і відавочна добра арыентаваўся ў тамтэйшай ідэалагічнай сітуацыі[80]. У яго «Пасланні аб Манамахавым вянцы» «рымскае паданне» набывае выразна манархічны і прамаскоўскі акцэнт.

Адначасна з гэтым з гэтым яно становіцца абгрунтаваннем імперскай канцэпцыі «Масква – трэці Рым» ды пачаткам доўгай «вайны міфа-гістарычных наратываў» паміж Масковіяй і Літвой. У прыватнасці, там зьмяшчаецца аповед пра рускае (полацкае або смаленскае) паходжанне літоўскіх князёў і іх пачаткова «нізкі» сацыяльны статус. Гэтыя легенда выкарыстоўвалася дзеля апраўдання тэрытарыяльных прэтэнзій Масквы на рускія землі ВКЛ і нават уласна на Літву[81]. Можна сказаць, што ідэолагі Маскоўскай дзяржавы перахапілі тут ініцыятыву ды паслядоўна развілі імперскі элемент «рымскага міфа», тады як у ВКЛ у выніку канкурэнцыі розных яго версій ды ўплыву з боку «сарматызма» ён так і не стаў ідэалагічным інструментам для дасягнення больш амбітных мэтаў[82].

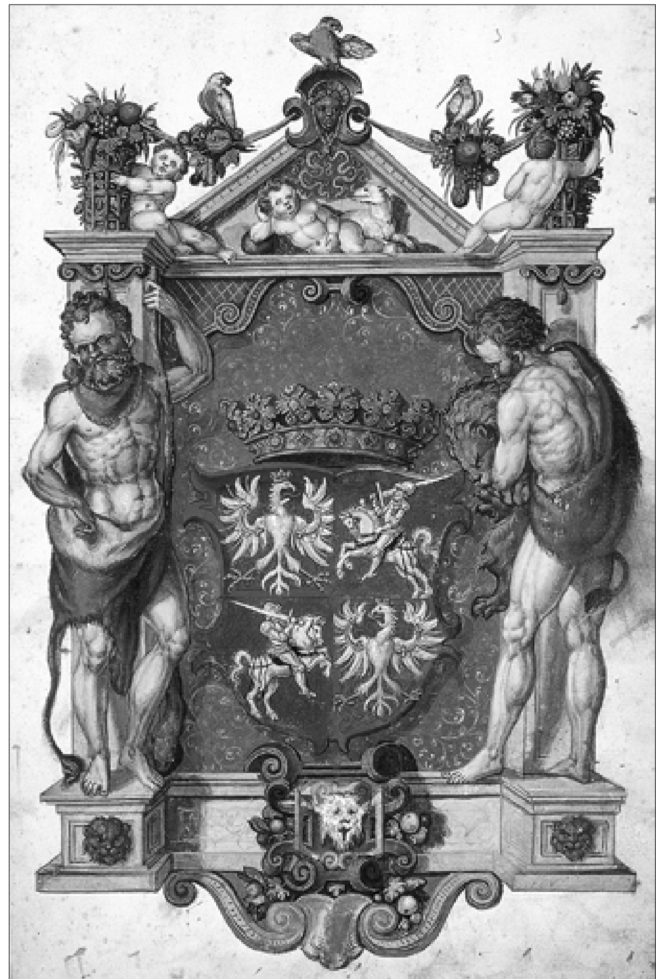
VITOLDUS MAGNUS

Адным з важных складнікаў «імперскага міфа», бадай, любой імперыі ёсць постаць валадара – заснавальніка гаспадарства або таго, пры кім яно дасягнула найвышэйшай магуты і росквіту.

Старарымскі *rex*, функцыі якога пазней пераняли прынцэпсы-імператары меў перадусім сакральныя паўнамоцтвы, што адпавядала індаеўрапейскай канцэпцыі царскай улады[83]. Як прадстаўнік багоў ён быў руплівцам унутранага парадку на зямлі, таму ягонай прэрагатывай было права суду, пакарання вінаваных і абвяшчэння законаў. Ён здзяйсняў ахвярапрыношанні багам ад імя ўсяго народу і быў вайсковым правадыром, якога народны сход уганароўваў паўнамоцтвамі *imperium* – найвышэйшай вайсковай уладай[84].

Як паказвае матэрыял, у беларускай народнай культуры вялікі князь *Вітаўт* выступае тыпова міфалагічным персанажам, сакралізаваным валадаром, які валодае рысамі дэміюрга, першапродка, надзяляецца медыятыўнай функцыяй пасярэдніка, што сімвалізуе пераход ад старога да новага (часу, прасторы). Паданні пра Вітаўта, што актуалізуюць семы 'вялізарны рост', 'сіла', 'будаўнік' суадносяцца з пашыраным у беларускім фальклоры матывам аб веліканах-волатах, якія ў часе небяспекі выйдуць з гор і будуць бараніць краіну[85]. У паданні пра ўваладаранне князя Вітаўта, запісанага ў Смаленскай губерні, апавядаецца, як пасля смерці караля-волата яго слугі вырашылі пусціць па волі каралеўскага каня з тым, каб той знайшоў сабе новага ездака. Конь, колькі там хадзіўшы, знайшоў старога дзядка, які віў *«абрыўкі за авінам»*. Ён і быў ушанаваны за караля і атрымаў імя Вітаўт[86]. Апісаны ў паданні рытуал узыходжання на пасад новага валадара цалкам адпавядае добра вядомаму ў індыйскіх арыяў рытуалу *ашвамэдхі*, у часе выканання якога цар крочыць за выпушчаным белым канем і, гэтым самым, сведчыць сваю ўладу над усімі землямі, куды прыйдзе конь. Пасля таго, як конь абыходзіў усё царства, ён прыносіўся ў ахвяру[87]. Матыў падання пра вяртанне Вітаўта пасля смерці ў часе небяспекі для краіны, карэлюецца з еўрапейскімі легендамі пра Карла Вялікага, што спачывае са сваім войскам у гары Одэнберг, пра кайзера Фрыдрыха Барбаросу, які спіць у нетрах гары Кіфгойзэр і чакае свайго часу або караля Артура, які спіць у Авалоне ды прачнецца, каб выратаваць Брытанію.

Падобнае стаўленне да асобы Вітаўта вядомае і ў кніжнай традыцыі. Перадусім гэта тычыцца г. зв. «Пахвалы вялікаму князю Вітаўту», створанай, як мяркуецца, яшчэ пры жыцці князя і таксама на Смаленшчыне, якую можна назваць своеасаблівым літоўскім «імперскім маніфестам». Зачын твору адразу акцэнтуе ўвагу на звышнатуральных здольнасцях гаспадара: *«Тайну цареву таити добро есть, а дела великаго господаря паведати добро жь есть. [...] не мошьно исповедати, ни писанию предати дела великого князя. Яко же бы мошно кому испытати высота небесная и глубина морская, тоже бы исповедати мошьно сила и храбрость того господаря»*[88] (параўн. аналагічныя эпітэты ў дачыненні да імператара Фрыдрыха II Гагенштаўфена: *«Твая сіла, о Цэзар, не мае межаў, яна перасягае ўсе чалавечыя абмежаванні і тоесная боскай сіле»*[89]). Ужо звярталася ўвага на тое, што ў дачыненні да Вітаўта аўтар «Пахвалы» выкарыстоўвае царскую вобразнасць і тытулятуру, падкрэслівае пакору ды залежнасць ад яго ўсіх астатніх валадароў свету[90]: *«Сии князь велики Витовт, бяше же ему дръжаше Великое Княжение Литовськое и Руское, иныи многыи земли, спроста реку вся Руская земля*[91]*. Не токмо же Руская, но еше господарь Угоръскои земли, зовемыи цесарь римьскии, у великой любви живяше с нимь. [...] Некогда сушу тому славному*


Герб Рэчы Паспалітай Абодвух Народаў часаў Жыгімонта Аўгуста, 1571 г.

господарю, бывшю ему у своем градѣ в Луцку у Великомь и послал послы свои королю угорьскому, цесарю римьскому, и повеле ему быти к собе. Он же беза всякого ослушания ускоре приехаль к нему и своею каролицею, и честь велику и дары многы подаваша имь; оттоле же в ниьх утвердися велико любовь. Како не почюдимся чти великаго господаря, иж которыи земли на устоце или на западе приходяче поклоняються славному господарю, иж есть царь надо всею землею, и тои пришед поклонися славному царю великому князю Александру. Еше же и турецькии царь честь велику и дары многы подаваше. Славному госпадарю, благоверному же и христолюбивому царю цариградскому, и тому с нимь у великой любви живушу. [...] Еше же и инии цари усточнии служахуть ему. [...] Мног бяше и ордыньских великих циреи служаху у дворе его»[92].

Вітаўт паўстае тут як валадар валадароў, які мае статус, роўны рымскаму і канстанцінопальскаму імператарам, яму служаць і мусульманскія гаспадары. Постаць Вітаўта набывае ў гэтым панегірычным творы аблічча касмакратара, імператара сусвету паводле тагачасных уяўленняў: *«Імператар – Vicarius Christi, пастаўлены звыш над усімі зямнымі ўладамі, над усімі валадарствамі; вобраз Вышняга Бога, ён як бы другі Стваральнік (alter creator) на зямлі. Ён валадар Сусвету (imperator orbis terrarum), у параўнанні з якім усе іншыя манархі не больш чым кіраўнікі асобных правінцый (reguli provinciarum). Ён не падпа-*

радкаваны ніякай уладзе на зямлі і аддае справаздачу толькі Богу»[93].

У дачыненні да рымскага імператара ідзецца нават пра яго падпарадкаванне Вітаўту, які *«повеле ему быти к собе»* і той *«беза всякого ослушания ускоре приехаль к нему и своею каролиею»*. Гэта досыць дзіўная сітуацыя, бо ў сярэднявечнай Еўропе на царскі/імператарскі тытул, і адпаведна, на вяршынства ва ўладнай герархіі, маглі прэтэндаваць толькі рымскі імператар у каталіцкім свеце і візантыйскі ў праваслаўным, а таму выкарыстанне яго валадаром, які фармальна быў толькі вялікім князем, яўна выдае на парушэнне тагачаснай «субардынацыі». Выкарыстанне летапісцам царскай тытулятуры і вобразнасці сведчыла пра імперскія амбіцыі Вітаўта і яго ідэолагаў, імаверную спробу стварэння «трэцяга» імперскага полюсу ды прэтэнзію на вярхоўны суверэнітэт над усімі астатнімі валадарамі. Імперскія ідэі, імаверна, пранікалі ў ВКЛ праз мясцовае рускае пасярэдніцтва з Візантыі, дзе можна шукаць і пэўныя аналогіі «Пахвалы», але аналіз твора паказвае, што ў яго няма дакладных аналогій і ён ёсць арыгінальным панегірыкам, створаным з мэтай узвялічвання Вітаўта накшталт візантыйскіх імператараў[94].

Імперскі праект Вітаўта разам з яго каранацыяй гэтак і не быў рэалізаваны, але час ягонага кіравання неўзабаве стаў успрымацца як «залаты век», а сам ён з гістарычнай постаці ператварыўся ў ідэалізаваную ды міфалагічную. Падобную тэндэнцыю мы сустракаем у палітычным трактаце Міхалона Літвіна або ў паэтычнай форме ў Міколы Гусоўскага: *«Вітаўта княжаньня час, я мяркую, названы // Найпрыгажэйшы ня толькі з прычыны ваяцкіх // Княжых удачаў, але мо й таму, што над грошы, // Ўдачу ды славу стаўляў Вітаўт духа багацьце»*[95]. З гледзішча даследчыка рэнесансавай і барочнай гістарычнай літаратуры Вялікага Княства Літоўскага Д. Куоліса з «Хронікі» М. Стрыйкоўскага вынікае, што *«Вітаўт, пашыраючы свае ўладанні не ствараў новую імперыю, але намагаўся аднавіць колішнюю балцкую дзяржаўнасць»*[96]. Сакралізацыя і ўзвялічванне Вітаўта характэрнае не толькі для барочнай літаратуры ды народнай традыцыі[97], але прысутнае таксама і ў сучаснай гістарыяграфіі, дзе ён ужо называецца не іначай як *Вітаўт Вялікі*[98].

RES PUBLICA VERSUS IMPERIUM?

Імперская інтэрпрэтацыя ВКЛ вымагае разгляду яшчэ адной праблемы – суаднясення рэспублікі і імперыі. Д. Куоліс мяркуе ў звязку з гэтым, што Літва ўсё ж не была імперыяй, бо тут рэалізавалася ідэя *translatio rei publicae*, у адрозненні ад *translatio imperii* як у Масковіі[99]. Гэтае адрозненне даследчык грунтуе на процістаўленні літоўскага рэспубліканскага ладу і маскоўскага дэспатызму. Насамрэч, у ВКЛ існавала манархічна-арыстакратычная форма кіравання: кароль і паны-рада, пазней шляхецкая «палітычная нацыя», тады як у Маскве ўтварыўся самадзяржаўны лад усходняга тыпу, чым былі абумоўленыя і розныя версіі «рымскага міфа».

Але з нашага гледзішча наяўнасць той ці іншай формы кіравання не мае беспасярэдняга дачынення да дыягнаставання імперскасці, хаця часам існаванне цэнтралізаванай манархічнай улады можа спалучацца з імперыяй. Аднак істотна тое, што Рым стаў імперыяй будучы яшчэ рэспублікай, гэтаксама і да Афінаў – калыскі еўрапейскай дэмакратыі і рэспубліканскай традыцыі – у заходняй гістарыяграфіі ўжыванне тэрміна «імперыя» ёсць звычайным праз рэальную сутнасць афінскай палітыкі ў дачыненні да калоній і падпарадкаваных земляў[100]. Да падобнай высновы прыйшлі і даследчыкі імперый Джэйн Бурбанк і Фрэдэрык Купер: *«Пачынаючы з Рымскай рэспублікі III стагоддзя да н. э. і заканчваючы Францыяй XX стагоддзя, мы сустракаем імперыі без імператараў, кіраваныя рознымі спосабамі, называныя рознымі імёнамі. Імперыямі кіравалі дыктатары, манархі, прэзідэнты, парламенты і цэнтральныя камітэты. Тыранія была і застаецца магчымай як у імперыях, гэтак і ў нацыянальна гамагенных дзяржавах»*[101].

Разам з тым, існаванне ў ВКЛ і Рэчы Паспалітай адной з найвялікшых у Еўропе поліэтнічных «шляхецкіх нацый», якая прымала актыўны ўдзел у кіраванні дзяржавай і ўтрымлівала палітычную еднасць дзяржавы[102] ставіць пытанне пра яе «імперскую» ролю. Эліта – яшчэ адзін важны элемент імперскай сістэмы, пры гэтым яна можа быць цэнтральнай, ідэнтыфікаваць сябе з фактычным цэлым імперыі, з «імперскай ідэяй», што ўлучае экспансіяніcцкую інтэнцыю, нейкую звышзадачу, пакліканне, а можа быць перыферыйнай, якая ідэнтыфікуе сябе толькі з адным з «месцаў» у вялікай прасторы, што служыць даляглядам і кантэкстам магчымага дзеяння[103]. Асяродак імперыі, метраполія можа характарызавацца не толькі этнічна і геаграфічна, але адмысловым палітычным статусам або класавым характарам, мець «сацыяльнае» ўвасабленне ды атаесамляцца з палітычным класам або служылай арыстакратыяй[104].

Ну думку Анджэя Новака ў Рэчы Паспалітай, створанай пасля Люблінскай уніі і пры канцы панавання дынастыі Гедымінавічаў-Ягайлалавічаў менавіта шляхта можа быць разгляданая як калектыўны імператар[105]. У гэты час літоўска-руская «палітычная нацыя» ВКЛ злучацца з польскай і пачынае актыўна пераймаць польскую мову і культуру. Ідэалагічным падмуркам гэтага становіцца «сармацкі міф», які заступае месца «рымскага». Адной з ключавых характарыстык «сармацкай» ідэі было месіянства – вера ў богаабранасць, выключнасць Рэчы Паспалітай, яе палітычнага ладу, з пакліканнем быць *antemurale christianitatis* – апірышчам хрысціянскай веры, разуметай выключна як каталіцызм, перад аблічам ісламскага Поўдня і схізмацкага Ўходу[106]. Спыненне турэцкай экспансіі і спроба трансфармацыі Маскоўскай дзяржавы паводле рэспубліканскай мадэлі Рэчы Паспалітай можна назваць аднымі з найбольш амбітных праяваў «сарматызма».

Апошняе здзейсніць гэтак і не артымалася, стаўшы сімптомам таго, што ў самой польска-літоўскай дзяржаве наспелі вельмі сур'ёзныя праблемы, якія ўрэшце пахавалі яе саму, а разам з ёй і Літву як апрычоную імперскую фармацыю.

FINIS IMPERII

Якім часам магчыма датаваць канец літоўскага імперскага праекта? Следам за Альвідасам Нікжэнтайцісам мы можам прыняць перыядызацыю[107], прапанаваную для гісторыі ВКЛ: 1) ад узнікнення літоўскай дзяржавы (сярэдзіна XIII ст.) да першай паловы XIV ст. – перыяд геапалітычнага ўсталявання і пачатку экспансіі; 2) ад першай паловы XIV ст. да першай паловы XVI ст. – перыяд паспяховай экспансіі і росквіту; 3) ад першай

паловы XVI ст. да знікнення ВКЛ у канцы XVIII ст. – перыяд крызісу і заняпаду.

Такім чынам, з другой паловы XVI ст. ВКЛ уваходзіць у сыходную фазу свайго развіцця і з гэтага часу пачынаецца «згортванне» Літвы як імперскага праекту. Гэты працэс быў комплексным ды ўлучаў з'яўленне і пашырэнне шэрагу крызісных з'яваў як унутранага, гэтак і вонкавага характару. Люблінская ўнія 1569 г. стала сімвалічным пачаткам канца, якая засведчыла лідэрства польскага палітычнага асяродку і паступовую страту ініцыятывы з літоўскага боку. Вельмі істотныя тэрытарыяльныя саступкі – перадача Польскай кароне Падляшша, Валыні, Падолля і Кіеўшчыны азначалі змену этнаканфесійнага балансу, што праз стагоддзе стане адной з прычынаў крывавых казацкіх войнаў. У 1572 г. памірае кароль польскі і вялікі князь літоўскі Жыгімонт II Аўгуст – апошні прадстаўнік дынастыі Гедымінавічаў-Ягайлавічаў на троне. *De facto* спадчынная манархія, якая забяспечвала стабільнасць і пераемнасць улады, заступае месца выбарнай. Ад гэтага часу пачынаецца перманентнае змаганне паміж living рознымі групоўкамі шляхты і магнатаў за кандыдатаў на пасад і працэдуру абрання караля.

Пачынаюцца зацятыя рэлігійныя канфлікты: антыунійныя выступы ў рускай частцы дзяржавы, Контррэфармацыя, каталіцка-пратэстанцкія і каталіцкая-праваслаўныя закалоты. Адначасна адбываюцца кардынальныя змены ў свядомасці кіроўнай эліты – ідэалогія «сарматызма» становіцца чыннікам абсалютызацыі дзяржаўнага ладу Рэчы Паспалітай, «залатых шляхецкіх вольнасцяў», якія фактычна паралізавалі нармальнае палітычнае жыццё краіны, правадніком рэлігійнага шавінізма, які падрываў этнаканфесійнае адзінства грамадства. Прыкладам, для езуіта Пятра Скаргі Літва выступае ўжо як аб'ект каланіяльнай місіі: *«Nie trzeba nam Indii Wschodnich i Zachodnich, jest bowiem Indią - Litwa Północna»*[108].

Геапалітычнае і ідэалагічнае лідэрства ў рэгіёне ды «збіранні» рускіх земляў перахоплівае Маскоўская дзяржава, войны з якой, і як іх вынік – тэрытарыяльныя страты, знясільваюць ды падрываюць эканамічны і дэмаграфічны баланс у Літве. «Патоп» 1654 – 1667 гг. становіцца праўдзівай катастрофай для ўсяго грамадства ВКЛ, пасля якой яно гэтак і не здолела ачуняць. Зруйнаваная Літва мела вялікія страты таксама ў інтэлектуальным абсягу, што яшчэ больш паскорыла працэс паланізацыі яе эліты, як заўважае Кірыла Карлюк: *«Ад Патопу свой пачатак бярэ гісторыя сармацкай Літвы, якая ў праўным і культурным сэнсе ўсё больш ператваралася ў трэцюю правінцыю Рэчы Паспалітай (Вялікая Польшча, Малая Польшча і Літва)»*[109].

Наступныя паўтара стагоддзі сталі часам войнаў, палітычнай нестабільнасці, грамадзянскіх канфліктаў і адкрытага ўмяшальніцтва суседзяў ва ўнутраныя справы дзяржавы. Улада і магута «рымскай» Літвы распусцілася ў «сармацкай» анархіі *libertum veto*, а разам з гэтым пасля трох падзелаў Рэчы Паспалітай ВКЛ канчаткова знікла з палітычнай карты Еўропы.

RENOVATIO IMPERII

Імперскія фармацыі, як правіла, не знікаюць бясследна, яны пакідаюць багатую спадчыну – ідэалагічную, культурную, адлюстроўваюцца ў калектыўнай памяці народаў-спадкаемцаў. У гэтым плане ВКЛ, безумоўна, працягвала існаваць і пасля 1795 г. у якасці ідэі, мроі аб аднаўленні колішняй дзяржаўнасці (згадайма праект адраджэння ВКЛ Адама Чартарыйскага ў напалеонаўскую эпоху, Канфедэрацыю Вялікага Княства Літоўскага 1915 – 1917 гг. і нават Літоўска-Беларускую ССР). «Апошнія грамадзяне ВКЛ» з ліку «краёўцаў», якія былі носьбітамі шматузроўневай польска-літоўскай ідэнтычнасці[110], спрабавалі ў першай палове XX ст. – эпоху росквіту этнанацыяналізмаў у нашым рэгіёне прыцягнуць увагу да інтэгральнай Ягелонскай традыцыі, а некаторыя з іх наўпрост апелявалі да імперскай ідэі (Станіслаў Цат-Мацкевіч, Адольф Бахеньскі)[111].

Калі прыняць пад увагу разуменне імперыі, якое прапанаваў Аляксандр Філіпаў: *«Імперыя, у маім разуменні, гэта не столькі пэўнага кшталту "дзяржава", колькі нейкая самавідавочнасць вялікай палітычнай прасторы, нешта, амаль заўсёды маркаванае як самы агульны прасторавы кантэкст здзяйснення камунікацый, задаваных палітычнай мяжой. [...] Любая вялікая дзяржава, тэрытарыяльная прыналежнасць да якога не артыкулюецца ў дзеяннях і камунікацыях, але можа быць праяўленая, прамоўленая ў якасці гэткай, ёсць імперыяй. Дакладней кажучы, аб імперыі як рэальнасці можна азаць, калі гэты сэнс пастаянна (гэтая працягласць не вымяраецца аб'ектыўна, але сацыяльна ўспрымаецца і суб'ектыўна трактуецца як пастаянства) пераносіцца на масу дзеянняў і камунікацый. Падобныя з'явы "выпадкам" могуць мець месца і па-за імперыяй. У такім разе – гэта не рэалізаваны як палітычная мяжа імперскі сэнс»*[112], то няцяжка заўважыць, што ідэя існавання або аднаўлення «рэгіёну ВКЛ», прыналежнасць да якога пастаянна і дагэтуль артыкулюецца ў дзеяннях і камунікацыях даследчыкаў, мысляроў і проста энтузіястаў ёсць, па сутнасці, падобным імперскім сэнсам, пакуль не рэалізаваным як палітычная мяжа.

Праблематыка «рэгіёну ВКЛ» або «Літоўскай імперыі» перажывае праўдзівы бум з пачатку 2000-х гадоў, калі сталі з'яўляцца шматлікія публікацыі ў Літве, Беларусі, Украіне, Польшчы, Расіі з апеляцыяй да супольнай гістарычнай, культурнай і палітычнай традыцыі. Найбольш знакавым нам уяўляецца гістарысофскае эсэ Гінтараса Берасnявічуса «Стварэнне імперыі. Нарысы літоўскай ідэалогіі: Еўрапейскі саюз і геапалітыка Літвы першай паловы XXI ст.» (2003 г.)[113], у якім аўтар прапанаваў уласную арыгінальную візію гісторыі ВКЛ у імперскай перспектыве, а таксама прыйшоў да высновы пра актуальную мэтазгоднасць стварэння падобнага да ВКЛ геапалітычнага імперскага ўтварэння: *«Мы мусім стварыць самастойную імперыю і трывала ўсталёўваць нашую вось. Колішнія тэрыторыі Вялікага Княства Літоўскага складаюць нашыя натуральныя межы [...]. У чым карысць мець нашую ўласную імперыю? Яна нам патрэбная ў разе, калі Злучаныя Штаты і Расія стануць слабымі. Тады Еўропа застанецца сілавым полем і мы мусім быць адной з тых сілаў, што кантралююць Еўропу»*[114].

Досыць правакатыўныя думкі Берасnявічуса, між тым, знайшлі збольшага прыхільны водгук сярод літоўскай інтэлектуальнай эліты (гісторыкаў, філосафаў, палітолагаў, сацыёлагаў)[115]. Імперская ідэя становіцца запатрабаванай у эпоху постнацыяналізма[116]. Найбольш фундаментальнае развіццё ідэя разумення ВКЛ як імперыі атрымала ў кнізе Зянонаса Норкуса «Неабвешчаная імперыя. Вялікае Княства Літоўскае з гледзішча гісторыка-параўнаўчай сацыялогіі імперый» (2009 г.), дзе даследчык даводзіць імперскі характар ВКЛ і яго месца ў тыпалогіі імперый.

Беларускія аўтары таксама звярнулі ўвагу на «імперскі» трэнд у літоўскай і еўрапейскай гістарыяграфіі ды публіцыстыцы[117], сінхронны з дынамічным развіццём імперыялагічных штудый у свеце, але сама гэтая тэма яшчэ патрабуе глыбокага асэнсавання і распрацоўкі з беларускага боку, бо без Беларусі ў нашым рэгіёне любыя: *«неа-імперскія праекты практычна вырачаныя на паразу [...] "мяккая" форма сучасных імперскіх праектаў дазваляе адстойваць свае інтарэсы і лакальную самабытнасць, але разам з тым прывучае жыць ня проста побач з іншымі, а разам з імі*[118]».

Актуальнасць імперскай візіі ВКЛ і супольнай з літоўцамі, украінцамі, палякамі, латышамі і часткова расійцамі мінуўшчыны вынікае таксама з таго, што цяперашні Еўрапейскі Саюз усё часцей разглядаецца менавіта як імперскі праект[119]. Наш уласны гістарычны досвед можа быць тут вельмі дарэчным і карысным[120]. Дзеля паспяховага ўзлёту ў вышыню, імперскі арол адзінай Еўропы патрабуе не толькі «Каралінгаўскага», але і моцнага «Ягелонскага» крыла. ✸

Менск – Ракаў – Вільня

---

[1] Параўн. цалкам слушнае у кантэксце тэрытарыяльнага пашырэння Полацкага княства ў Прыбалтыцы ды экспансіянісцкай палітыкі ВКЛ пры Вітаўце пытанне: *«ці можна назваць Полацкае княства і ВКЛ імперыямі (ці дзяржавамі з імперскай уладай)?»* // Ляховіч Л. Гісторыя і міфы, і не толькі // Спадчына. 2002. № 5 – 6. С. 131.
[2] Дементьева В. Магистратская власть Римской республики: содержание понятия «imperium» // Вестник древней истории. 2005 № 4. С. 46-75.
[3] Richardson J. S. Imperium Romanum: Empire and the Language of Power // The Journal of Roman Studies. 1991. Vol. 81. P. 2.
[4] Шукуров Р. Конфессия, этничность и византийская идентичность // http://www.centre-fr.net/spip.php?article169&artpage=7-10&lang=ru
[5] Коптев А. Princeps et Dominus: к вопросу об эволюции принципата в начале позднеантичной эпохи // Древнее право. 1996. № 1. С. 182-190.
[6] Ливен Д. Российская империя и ее враги с XVI века до наших дней. Москва. 2007. С. 48-49; Бурбанк Дж., Купер Ф. Траектории империи // Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма. Москва, 2010. С. 339.
[7] Цуркан А. Имперское сознание римлян как мифологический феномен (К вопросу о специфике «римского мифа») // Вестник ВГУ. Серия Гуманитарные науки. 2001. № 2. С. 191.
[8] Evola J. Heidnischer Imperialismus. Leipzig, 1933. S. 43.
[9] Каспэ С. Империя и модернизация: обшая модель и российская специфика. Москва, 2001. С. 33-34.
[10] Hüglin T. The Idea of Empire: Conditions for Integration and Disintegration in Europe // Publius. Vol. 12. № 3. Summer 1982. P. 14-24.
[11] Шмит К. Номос Земли в праве народов jus publicum europaeum. Санкт-Петербург, 2008. С. 33-35.
[12] Филиппов А. Социология и Космос. Суверенитет государства и суверенность социального // Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла. Москва, 1991. С. 10.
[13] Дэ Бенуа А. Ідэя Імперыі // Druvis. Almanach Centru etnakasmalogiji «Kryūja». 2008. № 2. С. 212-213.
[14] Уколова В. Империя как «смысл» исторического пространства: попытка политологического анализа, обращенная в прошлое // Власть, общество, индивид в средневековой Европе. Отв. ред. Н. А. Хачатурян. Москва, 2008. С. 24.
[15] Бурбанк Дж., Купер Ф. Траектории империи. С. 331-332.
[16] Tilly Ch. How Empires End // After Empire. Multiethnic Societies and Nation-Building. The Soviet Union and the Russian, Ottoman and Habsburg Empires. Ed. by Karen Barkey and Mark von Hagen. Boulder, 1997. P. 3.
[17] Finer S. E. The History of Government from the Earliest Times. Vol. 1. Ancient Monarchies and Empires. Oxford, 1997. P. 8.
[18] Doyle M. Empires. Ithaca, 1986. P. 14.
[19] Motyl A. Imperial Ends. The Decay, Collapse, and Revival of Empires. New York, 2001. P. 4.
[20] Suny R. The Empire Strikes Out: Imperial Russia, «National» Identity, and Theories of Empire // A State of Nations. Empire and Nation-Building in the Age of Lenin and Stalin. Ed. by R. Suny. and M. Terry Oxford, 2001. P. 23.
[21] Герасимов И., Глебов С., Каплуновский А., Могильнер М., Семёнов А. В поисках новой имперской истории // Новая имперская история постсоветского пространства. Казань, 2004. С. 26.
[22] Цуркан А. Цуркан А. Имперское сознание римлян как мифологический феномен (К вопросу о специфике «римского мифа»). С. 180.
[23] Варонін В. Палачане: забытая памяць пра мора // Arche. 2009. С. 63, 69. Там жа цытата ліста да магістра Інфлянцкага ордэна ад караля польскага і вялікага князя літоўскага Жыгімонта І Старога і паноў-рады ВКЛ ад 1513 г. з тэрытарыяльнымі прэтэнзіямі палачанаў на Рыгу.
[24] Марзалюк І. Людзі даўняй Беларусі: этнаканфесійныя і сацыякультурныя стэрэатыпы (X – XVII стст.). Магілёў, 2002. С. 155-156.
[25] Семянчук Г. Усяслаў Брачыславіч, князь полацкі (штрыхі да гістарычнага партрэта) // Białoruskie Zeszyty Historyczne. 2002. № 18. С. 13.
[26] Марзалюк І. Людзі даўняй Беларусі: этнаканфесійныя і сацыякультурныя стэрэатыпы (X – XVII стст.). С. 160.
[27] Варонін В. Полацкае княства // Вялікае княства Літоўскае: Энцыклапедыя. У 3 т. / Пад рэд. Г. П. Пашкоў і інш. Т. 2: Кадэцкі корпус – Яцкевіч. Мінск, 2005. С. 448.
[28] Łatyszonek O. Polityczne aspekty przedstawienia średniowiecznych dziejów ziem białoruskich w historiografii Wielkiego Księstwa Litewskiego XV – XVI w. // Białoruskie Zeszyty Historyczne. 2005. № 25. S. 5-44.
[29] Санько С. «Вайна» міфа-гістарычных наратываў // Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 2. Протарэнесанс і Адраджэнне. Мінск, 2010. С. 461-462.
[30] Беккер С. Россия и концепт империи // Новая имперская история постсоветского пространства: Сборник статей. Под ред. Герасимова И., Глебова С., Каплуновского А., Могильнер М., Семёнова А. Казань, 2004. С. 73.
[31] Саверчанка І. Што такое Вялікае Княства Літоўскае? // 100 пытанняў і адказаў з гісторыі Беларусі / Уклад. І. Саверчанка, Зм. Санько. Мінск, 1993 С. 26-27.
[32] Филюшкин А. Вглядываясь в осколки разбитого зеркала: Российский дискурс Великого Княжества Литовского – 2 // Ab Imperio. 2004. № 4 // http://abimperio.net/scgi-bin/aishow.pl?state=showa&idart=1162&page=7&idlang=2&Code=LwA614G071mYXhbIXMhMQwab4
[33] Norkus Z. The Grand Duchy of Lithuania in the Retrospective of Comparative Historical Sociology of Empires // World Political Science Review. 2007. Vol. 3. Issue 4. P. 23-27; Norkus Z. Nepasikelbusioji imperija. Lietuvos Didžioji Kunigaikštija lyginamosios istorinės imperijų sociologijos požiūriu. Vilnius, 2009.
[34] Kačerauskas T. Biografija kaip civilizacijos kontrolinis principas: LDK politikos atvejis // Filosofija. Sociologija. 2008. T. 19. № 3. P. 72-82.
[35] Gedimino laiškai / Parengė S.C. Rowell. Vilnius, 2003. P. 184.
[36] Берасянвічус Г. Чароўнасць літоўскай імперыі // Druvis. Almanach Centru etnakasmalogiji «Kryūja». 2008. № 2. С. 217-223.
[37] Rowell S. C. Lithuania Ascending. A Pagan Empire within East-Central Europe, 1295 – 1345. Cambridge, 1994.
[38] Параўн. ацэну паганскіх літоўскіх звычаяў: *«А так, ачколвек поганыи были, а вжиж потом собе знаменали и в бога одного вѣрили, иж судныи день мел быти, и вѣрили з мертвых востаню и одного бога, который мает судити живым и мертвым» («Хоць і паганы былі, але верылі ў судны дзень, і ў з мёртвых устанне, і ў адзінага бога, які судзіць жывых і мёртвых»)* (Летапіс археалягічнага таварыства // Хронікі і летапісы Беларусі. Сярэднявечча і раньнемадэрны час. Мінск, 2010. С. 267), сугучную словам Гедыміна пра ўласныя звычаі і веру ў аднаго Бога.
[39] Казакевіч А. Рэканструкцыя палітычнай ідэнтычнасці ВКЛ XVI ст. (на матэрыяле «Хронікі Быхаўца») // Палітычная сфера. 2002. № 2. С. 14.
[40] Тамсама. С. 15.
[41] Wartberge de H. Chronicon Livoniae, Scriptores Rerum Prussicarum. T. II. Leipzig, 1863. S. 80.
[42] Петров А. Мечты о золотом столе. Киевское наследство в политической жизни средневековой Восточной Европы // Родина. 2002. № 11 – 12. С. 168-169; Марозава С. Наваградак – царкоўная сталіца Вялікага княства

Літоўскага (XIV – XV ст.) // http://pawet.net/library/history/bel_history/marozava/38/Навагрaдак_-_царкоўная_сталіца_Вялікага_княства_Літоўскага_(XIV_-_XV_ст.).html

43 Голубев О. Великий князь литовский Ольгерд: князь или царь? // Studia Historica Europae Orientalis. Исследования по истории Восточной Европы. Вып. 1. Минск, 2008. С. 32.

44 Кяўпене Ю. Палітычная нацыя Вялікага Княства Літоўскага. Літоўская перспектыва // Arche. 2009. № 9. С. 79.

45 Юхо Я. Кароткі курс гісторыі дзяржавы і права Беларусі. Мінск, 1992. С. 72-71.

46 Сагановіч Г. Нарысы гісторыі Беларусі ад старажытнасці да канца XVIII стагоддзя. Мінск, 2001. С. 129.

47 Белы А. Як размежаваць Літву ад Русі? // Arche. 2007. № 10. С. 128-145.

48 Белы А. Эвалюцыя палітычнага народу ВКЛ у Сярэднявечча і Новы час // Arche. 2008. № 7. С. 119.

49 Литвин М. О нравах татар, литовцев и москвитян / Пер. В. И. Матузовой. Москва, 1994. С. 86.

50 Латышонак А. Напачатку было слова // Латышонак А. Нацыянальнасць – Беларус. Вільня, 2009. С. 413.

51 Гл. падрабязней раздзел «Русіны versus літвіны» са спасылкамі на працы Ул. Тапарова, Г. Сагановіча і этнаграфічныя звесткі: Дзермант А. Як можна быць літвінам? // http://kryuja.org/artykuly/dziermant/dziermant_litviny.html

52 Ліцкевіч А. Да пытання пра рутэнізацыю балтаў у ВКЛ у XIV – пачатку XV ст. // Arche. 2009. № 11 – 12. С. 69.

53 Санько С. «Паўночны Рэнесанс»: яго спецыфіка ў рэгіёне ВКЛ // Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 2. Протарэнесанс і Адраджэнне. С. 322.

54 Козловский И. Судьбы русского языка в Литве и на Жмуди // Вестник Западной России. 1869. Т. IV. Кн. 11. С. 50-51; Зайкоўскі Э. Сляды язычніцтва ў Ваўкавыскім краі. // Ваўкавышчына: з гісторыі краю і лёсу людзей. Матэрыялы навукова-практычнай краязнаўчай канферэнцыі 22 снежня 1995 года. Ваўкавыск, 1997. С.51-52.

55 Гудавичус Э. История Литвы с древнейших времён до 1569 года. Москва, 2005. С. 192.

56 Иванов Вяч. Славянские диалекты в соотношении с другими языками Великого княжества Литовского // http://kogni.narod.ru/gediminas.htm

57 Ліцкевіч А. Да пытання пра рутэнізацыю балтаў у ВКЛ у XIV – пачатку XV ст. С. 24-80; Zinkevičius Z. Krikščionybės ištakos Lietuvoje: Rytų krikščionybė vardyno duomenimis. Vilnius, 2005.

58 Ліцкевіч А. Да пытання пра рутэнізацыю балтаў у ВКЛ у XIV – пачатку XV ст. С. 44.

59 Белы А. Эвалюцыя палітычнага народу ВКЛ у Сярэднявечча і Новы час. С. 119.

60 Ліцкевіч А. Да пытання пра рутэнізацыю балтаў у ВКЛ у XIV – пачатку XV ст. С. 67-68.

61 Короткий В.Термин «Речь Посполитая Литовская» в полемической литературе Великого княжества Литовского XVI–XVII веков // Senoji Lietuvos literatūra. 2006. Kn. 21. P. 55.

62 Ліцкевіч А. Легенда пра Палямона і беларусы // Беларуская думка. 2008. № 1. С. 95; Марзалюк І. Наша «кіеўская» й «літоўская» спадчына // Спадчына. 2002. № 5 – 6. С. 5-16.

63 Trimonienė R. Polityka jagiellońska a kształtowanie się litewskiego narodu politycznego w końcu XV – I połowie XVI wieku // Białoruskie Zeszyty Historyczne. 2003. № 19. S. 219-228.

64 Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург, 2005. С. 290-210.

65 Санько С. «Вайна» міфа-гістарычных нарatываў. С. 465-466.

66 Тамсама. С. 473.

67 Gudmantas K. Lietuviu kilmės iš romėnu teorijos genezė ir ankstyvosios Lietuvos vardo etimologijos // Senoji Lietuvos literatūra. 2004. Kn. 17. P. 245-268.

68 Летапіс Красінскага // Хронікі і летапісы Беларусі. Сярэднявечча і раньнемадэрны час. Мінск, 2010. С. 178.

69 Латышонак А. Палямон. Код легенды // Латышонак А. Нацыянальнасць – Беларус. Вільня, 2009. С. 70.

70 Санько С. «Вайна» міфа-гістарычных наратываў. С. 473.

71 Санько С. Белапаль // Міфалогія беларусаў. Энцыкладпедычны слоўнік. Мінск, 2011. С. 43-44.

72 Литвин М. О нравах татар, литовцев и москвитян. С. 86-87.

73 Kronika Polska, Litewska, Żmodzka i Wszystkiej Rusi Macieja Stryjkowskiego. T. I. Warszawa, 1846. S. 80.

74 Семянчук А. Роля рымскай легенды ў фармаванні дзяржаўнай ідэалогіі Вялікага Княства Літоўскага // Białoruskie Zeszyty Historyczne. 2002. № 18. С. 184.

75 Глінскі Я.С. Канструяване вобразу мінулага ў творах Мацея Стрыйкоўскага // Studia Historica Europae Orientalis = Исследования по истории Восточной Европы. Вып. 2. Минск, 2009. С. 247.

76 Kronika Polska, Litewska, Żmodzka i Wszystkiej Rusi Macieja Stryjkowskiego. T. II. Warszawa, 1846. S. 515.

77 Rozmowa Polaka z Litwinem (1564). Wydał dr. J. Korzeniowski. Kraków, 1890. S. 65-71.

78 Kuolys D. Asmuo, tauta, valstybė Lietuvos didžiosios kunigaikštystės istorinėje literatūroje (renesansas, barokas). Vilnius, 1992. P. 212.

79 Daugirdas S. Genealogija, arba Trumpas didžiuji Lietuvos kunigaikščių ir ju didžių bei narsių žygių aprašymas. Vilnius, 2001. P. 72-71.

80 Мыльников А. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, противогипотезы XVI – начала XVII века. Санкт-Петербург, 1996. С. 213; Санько С. «Вайна» міфа-гістарычных наратываў. С. 479-480.

81 Łatyszonek O. Od rusinów białych do białorusinów: U źródeł białoruskiej idei narodowej. Białystok, 2006. S. 280-286.

82 Norkus Z. The Grand Duchy of Lithuania in the Retrospective of Comparative Historical Sociology of Empires. P. 8.

83 Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. Москва, 1995. С.249-252.

84 Коптев А. Римское право в архаическую эпоху // http://ancientrome.ru/publik/koptev/kopt17.htm

85 Гурская Ю. Образ князя Витовта в народной культуре белорусов // Tautosakos darbai. 2005. T. XXX. С. 170.

86 Легенды і паданні. Мінск, 1983. С. 233-234.

87 Прохараў А. Вітаўт // Міфалогія беларусаў. Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2011. С. 83-84.

88 Пахвала вялікаму князю Вітаўту // Анталогія даўняй беларускай літаратуры: XI – першая палова XVIII стагоддзя. Мінск, 2003. С. 250-251.

89 Цыт. паводле: Андреева Л. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации: Латинский Запад и православный Восток. Москва, 2007. С. 109.

90 Марзалюк І. Людзі даўняй Беларусі: этнаканфесійныя і сацыякультурныя стэрэатыпы (X – XVII стст.). С. 221-222.

91 Паказальна, што «уся руская зямля» разглядаецца як і ў выпадку з князем Альгердам у якасці Вітаўтавай вотчыны.

92 Слуцкі летапіс // Хронікі і летапісы Беларусі. Сярэднявечча і раньнемадэрны час. Мінск, 2010. С. 150-151. Тытул «цара» у дачыненні да Вітаўта ўжываецца ў версіі «Пахвалы», прадстаўленай у Слуцкім летапісе – 3-й рэдакцыі агульнадзяржаўнага летапіснага зводу ВКЛ, створанага каля 1500 г.

93 Андреева Л. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации: Латинский Запад и православный Восток. С. 122.

94 Mickūnaitė G. Making a Great Ruler: Grand Duke Vytautas Of Lithuania. Budapest – New York, 2006. P. 261, 78.

95 Гусоўскі М. Песня пра зубра // Арсеннева Н. Выбраныя творы. Мінск, 2002. С. 451.

96 Kuolys D. Asmuo, tauta, valstybė Lietuvos didžiosios kunigaikštystės istorinėje literatūroje (renesansas, barokas). P. 91.

97 Гл. артыкул Зм. Скварчэўскага «Вобраз князя Вітаўта ў міфалагічнай свядомасці беларусаў» у гэтым выданні.

98 Bumblauskas A. Senosios Lietuvos istorija 1009 – 1795. Vilnius, 2005. P. 166-167.

99 Куоліс Д. Масква і Літва: *translatio imperii, translatio rei publicae* // Беларускі гістрычны агляд. 2007. Т. 14. Сш. 1 – 2 (26 – 27). С. 3-25.

100 Finley M. I. Empire in Greco-Roman World // Greece & Rome 2nd ser. April 1978. Vol. 25. № 1. P. 1-15; Starr Ch. G. Athens and Its Empire // The Classical Journal. December 1987 – January 1988. Vol. 83. № 2. P. 114-123.

101 Бурбанк Дж., Купер Ф. Траектории империи. С. 335.

102 Snyder T. The Reconstruction of Nations. Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569-1999. New Haven – London, 2003. P. 210; Wandycz P. Cena wolności. Historia Europy Środkowowschodniej od średniowiecza do współczesności. Kraków, 2003. S. 106.

103 Филиппов А. «Империя» в современной политической коммуникации // Куда идет Россия? Альтернативы общественного развития. Москва, 1995. С. 462.

104 Суни Р. Империя как она есть: имперская Россия, «национальное» самосознание и теории империи – 1 // Ab Imperio. 2001. №. 1 – 2 // http://

abimperio.net/scgi-bin/aishow.pl?state=showa&idart=438&page=2&idlang=2&Code=42svnkGxuyf2CPcvFoha8N29q

[105] Nowak A. From Empire Biulder to Empire Breaker, or There and Back Again: History and Memry of Poland's Role in Eastern European Politics // Nowak A. Od Imperium do Imperium. Spojrzenia na historię Europy Wschodniej. Kraków, 2004. S. 357.

[106] Лескинен М. Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. Москва, 2002. С. 71-80.

[107] Nikžentaitis A. The «Imperial» Diplomacy of Lithuania // Lithuanian Foreign Policy Review. 2005. № 1 – 2. P. 41-42.

[108] Skarga P. Listy. Red. J. Sygański. Kraków, 1912. S. 55.

[109] Карлюк К. Magnus Dux Hereditarius: праблема легітымнасці літоўскай манархіі ў XVI – XVII стст. // Druvis. Almanach Centru etnakasmalogiji «Kryūja». 2008. № 2. С. 195.

[110] Бардах Ю. Шматузроўневая нацыянальная свядомасць на літоўска-рускіх землях Рэчы Паспалітай у XVII – XX ст. // Бардах Ю. Штуды з гісторыі Вялікага Княства Літоўскага. Менск, 2002. С. 306-308.

[111] Szpoper D. Sukcesorzy Wielkiego Księstwa. Myśl polityczna i działalność konserwatystów polskich na ziemiach litewsko-białoruskich w latach 1904 – 1939. Gdańsk, 1999. S. 190-194; Gałędek M. Wielkie Księstwo Litewskie w myśli politycznej Stanisława Cata-Mackiewicza // Ostatni obywatele Wielkiego Księstwa Litewskiego. Lublin, 2005. S. 135-154.

[112] Филиппов А. «Империя» в современной политической коммуникации. С. 460, 461

[113] Beresnevicius G. Imperijos darymas. Lietuvių ideologijos metmenys: Europos Sąjunga ir Lietuvos geopolitika XXI a. pirmojoje pusėje. Vilnius, 2003.

[114] Ibid. P. 18, 75.

[115] Nikžentaitis A. The «Imperial» Diplomacy of Lithuania // Lithuanian Foreign Policy Review. 2005. № 1 – 2. P. 41-42; Andrijauskas A. Beresnevičius. ir euristinės LDK kultūros istorijos recepcijos galimybės // Kultūrologija 14. Rytai – Vakarai komparatyvistinės studijos V. Vilnius, 2006. P. 28-66; Berenis V. Lithuanian identity: Between the Historical Experience of Central and Eastern Europe and the Heritage of the Great Duchy of Lithuania // Limes: Cultural Regionalistics. 2008. Vol. 1. № 1. P. 68-74; Kačerauskas T. Cultural Territorialization: the Case of Grand Duchy of Lithuania // Limes : Cultural Regionalistics. 2010. Vol. 3. № 1. P. 39-48.

[116] Savukynas V. What Comes After the Nation? Possible Scenarios of Postnationalism in Central Eastern Europe (the Case of Lithuania) // Limes: Cultural Regionalistics. 2008. Vol. 1. №. 2. P. 113-123.

[117] Усаў П. Адраджэньне «Літоўскай Імперыі»: міф, ці новая геапалітычная рэчаіснасьць // http://www.manarchija.org/node/98; Ластоўскі А. Значэнне ідэі «Сярэдняй Еўропы» і імперскай спадчыны для самавызначэння Беларусі // Пути европеизации Беларуси: между политикой и конструированием идентичности (1991–2010). Под ред. О. Шпараги. Минск, 2011. С. 198-224.

[118] Ластоўскі А. Значэнне ідэі «Сярэдняй Еўропы» і імперскай спадчыны для самавызначэння Беларусі. С. 223.

[119] Zielonka J. Europe as Empire. The Nature of the Enlarged European Union. Oxford, 2006.

[120] Andrijauskas A. The Cultural-Historical Memory of the Grand Duchy of Lithuania as an Expression of National Identity and as a Cultural Capital Facilitating Integration into The European Union // Limes: Cultural Regionalistics. 2008. Vol. 1. № 2. P. 160-171.

АБ ІСЦЕ ІМПЕРЫІ

ВІТАЛЬ
РАСОЛЬКА

Запатрабаванасць імперскай ідэі ў сучасным свеце становіцца відавочнай. Смерць вычарпаўшых сябе нацыянальных дзяржаў як вынік глабалізацыйных працэсаў і неадэкватнасці нацыянальных міфаў здаецца непазбежнай і ставіць пытанне аб пераглядзе фундаментальных прынцыпаў палітычнага ладу. Ідэя Імперыі сёння гучыць у самых розных колах, становіцца сапраўды папулярнай, што з аднаго боку абнадзейвае, з другога ж – у выніку частай неразборлівасці ў тэрміналогіі і схільнасці эпігонаў да таннай дэмагогіі – стварае пагрозу скажэння ідэі і страты ёю пэўнай сэнсавай вагі. Зважаючы на гэта, каб пазбегнуць непаразуменняў і перакручаных трактаванняў нашага светацяму, будзе дарэчным падрабязней спыніцца на тым змесце, які мы ўкладаем у паняцце «Імперыя».

Досвед абмеркавання пытанняў імперскага дыскурсу з людзьмі, недасведчанымі ў традыцыяналісцкім бачанні свету, выявіў шэраг «слізкіх» пытанняў і тэм, без асвятлення якіх нашы ідэі ўспрымаюцца зусім не так, як нам гэтага хацелася б. Патрэбна раз і назаўжды размежаваць традыцыяналісцкі (да якога ўзыходзіць і наш) і прафанны мадэрны панятак «Імперыі».

Важна зразумець: мы гаворым аб імперскім прынцыпе дзяржаўнага ладу як аб папярэднім і ў корані процілеглым тыпу «нацыянальнай дзяржавы». «Класічныя», папулярныя сёння мадэрныя спекуляцыі вакол вызначэння Імперыі праз наяўнасць калоній і паняволеных народаў не абгрунтаваныя ў дачыненні да традыцыйнай Імперыі, і яны якраз сведчаць пра страту разумення ідэі. Больш за тое, мы сцвярджаем, што «класічны» капіталістычны імперыялізм Новага Часу, які лічаць сёння ўзорным, не з'яўляецца імперыялізмам у яго традыцыяналісцкім разуменні, і ён нашмат бліжэйшы акурат да нацыянальных дзяржаваў з іх канонам тытульнай «дзяржаваўтваральнай нацыі» і імкненнем да монаэтнічнасці.

Спробы вывесці «нацыянальную дзяржаву» (падставай якой, нагадаем, з'яўляецца ідэя існавання нацыі як імператыва дзяржаўнасці) на новыя геапалітычныя прасторы ў гэтым мадэрным «імперыялізме» маюць пераважна эканамічныя прычыны (удзел у канкурэнтным змаганні мадэрнавых дзяржаваў-нацый). А развязаннем відавочнага парадоксу, які хаваецца ў супярэчнасці прагі экспансіі (далейшага развіцця паспяховых эканамічных сістэмаў коштам менш паспяховых) і прынцыпу «нацыянальнага самавызначэння», сталі звыродлівыя канцэпцыі аб «палітычна няздольных нацыях», «жыццёвай прасторы» і «натуральных геапалітычных інтарэсах». Гэткія канцэпцыі, чужыя і агідныя традыцыйнаму разуменню Імперыі, мы разглядаем хутчэй як спробы апраўдання злачынстваў капіталістычнага нацыяналізму, а не як імкненне да стварэння арганічных жыццяздольных сістэмаў. Вельмі паказальным у гэтым сэнсе ёсць лозунг квазіімперцаў-неаеўразійцаў: «Наш бот святы!» Доля, што выпадае свету, які прыняў такія правілы, сёння ні для каго не ёсць сакрэтам – гэта свет «імперыялістычных войнаў», штучна накінутых геапалітычных разломаў, асіміляцыі, этнічных чыстак, сепаратызму і рэваншызму. Свет, у якім этнічнасць ператвараецца з складніка людской прыроды ў інструмент геапалітычных спекуляцый.

Менавіта такое разуменне «Імперыі» замацавалася сёння ў масавай свядомасці, а заганы такіх квазіімперскіх нацыянальных дзяржаваў часта пераносяць на сам прынцып Імперскасці. Таму, каб прыйсці да справядлівага разумення «Імперыі» і абгрунтаваць нашу цікавасць да яе, спынімся на этымалогіі панятка. Звычайна яго выводзяць ад лац. *Imperium* – што значыць «найвышэйшая ўлада». Акурат у гэтай характарыстыцы і хаваецца сутнасць феномена. Менавіта валоданне «найвышэйшай уладай», «найвышэйшай легітымнасцю» і ёсць істотнай, ключавой характарыстыкай традыцыйнага разумення Імперыі.

Імперыя мае характар сусветнай дзяржавы ў тым сэнсе, што ўвасабляе сабой *imago mundi*, сацыяльна-палітычную праекцыю закону Сусвету. Імперыя – увасабленне светацяму, тым самым яе ўлада ў асобе Імператара (як найвышэйшага ініцыяванага і медыятара паміж «светам ідэй» і «светам рэчаў») носіць сакральны характар. Наяўнасць Імперыі і Імператара – палітычная сувязь з Прынцыпам.

Відавочна, што імператывам Імперыі з'яўляецца яе здольнасць да аўтаркіі – наяўнасць пэўных рэсурсаў, патрэбных для рэалізацыі ўласнага сэнсу (у нашым выпадку гаворка ідзе пра патэнцыял, дастатковы для стварэння жыццяздольнай Сістэмы

На старонцы злева – «Магдэбургскі вершнік» (1240 – 1250 гг.). Скульптурная выява імператара Ота І Вялікага (912 – 973 гг.)

У загалоўку выкарыстаная выява кароны імператараў Святой Рымскай Імперыі, Х ст.

Выбары і каранацыя імператара Карла V у Ахене, 1520 г.
Гравюра з кнігі «Römischer Küniglicher Maies. Krönung zu Ach geschehe[n]», 1520 г.

па-за логікай Мадэрну). Аднак варта падкрэсліць, што наяўнасць гэтых рэсурсаў не можа аўтаматычна вызначаць статус. Больш за тое, трэба памятаць, што менавіта такое імкненне да «геапалітычнай самадастатковасці», нярэдка вызначальнае ў сучасных інтэграцыйных працэсах, пры ігнараванні азначаных вышэй прынцыпаў часта спрыяе паўстанню нацыянальных квазіімперый.

Для нас важна адзначыць менавіта рэлігійны (= светаглядны) змест Імперыі.

Імперыя – гэта палітычная рэалізацыя светаўладкавання (прынамсі, існага ўяўлення пра яго). Падобна да таго, як «сыны» боскіх сутнасцяў шанавалі «імператараў» традыцыйнага свету, якія выконвалі на Зямлі ролю Бога ў Космасе, а самі дзяржавы ўяўлялі сабой структурную праекцыю ўладкавання Сусвету, – ідэя Імперыі прадугледжвае сістэмнае адзінства чалавецтва, а таксама і Зямлі (а калі працягнуць лагічнае разважанне, то і Космасу) як біяантрапалагічнага комплексу. Ідэя Імперыі адмаўляе падзел свету на варожыя (канкурэнтныя) нацыі, дзяржавы або іншыя супольнасці. Гэта ідэя адзінства і сістэмнасці ў разнастайнасці складнікаў.

Падобна да таго, як мадэрная секулярызацыя палітыкі мела ў сваім падмурку антрапацэнтрычны падыход (чалавечы індывід і сацыяльная супольнасць вылучаюцца з Космасу і набываюць самастойную каштоўнасць, ідэнтычнасць і інтарэсы), традыцыйны падыход – касмацэнтрычны. Калі ліберальна-капіталістычная парадыгма ператварае чалавека з часткі святога касмічнага парадку, удзельніка касмічных драмаў, ва ўдзельніка рынкавых адносінаў, які рэалізуе ў сваім жыцці імкненне да камфорту, зразумелым і лагічна абгрунтаваным становіцца і ўсталяванне ўяўленняў аб прыродзе як варожай чалавеку, «прыродзе, якую варта падпарадкаваць».

Само ўсталяванне «асобы» мы трактуем як эгаістычныя ўцёкі ад самасці. Невыпадковая і сімвалічная сама этымалогія панятка «асоба», якую звязваюць з тэатральнай «маскай» (лац. *persona*). Так і ёсць: антрапацэнтрычная ідэнтычнасць, што замяняе касмацэнтрычны светацям, становіцца цывілізацыйным займеннікам самасці, вылучае і процістаўляе чалавечы «соцыюм» астатняму космасу. Ідэнтычнасць асобы становіцца тоеснай сацыяльнай ролі. Па сутнасці, секулярызацыя абвясціла самастойнасць і самакаштоўнасць чалавецтва, гэтак процістаўляючы яго (і, натуральна, ягоныя інтарэсы) астатняму свету. Свет ператвараецца ў рэсурс. І не дзіва, што драбненне ідэнтычнасці прагрэсавала надалей: ад самасці (якая ёсць самаатаясамленнем з Космасам, візіяй чалавека як мікракосму – якая, паводле Карла Густава Юнга, для еўрапейца ўвасобілася ў сімвале Хрыста) да розных сацыяльных ідэнтычнасцяў (што значыць далейшае драбненне Космасу, вылучэнне яшчэ драбнейшых груп «чалавекаў» і іх інтарэсаў, у процівагу іншым). Апагеем такога працэсу сталі ідэі, якія гучаць сёння з вуснаў апалагетаў глабалізму, якія абмяжоўваюць чалавецтва своеасаблівым канонам чалавека з «агульначалавечай» ідэнтычнасцю (што тоесна адсутнасці якой-кольвек ідэнтычнасці), з пэўнай сацыяльнай культурай ды палітычнымі ўяўленнямі, і якія адносяць індывідаў, што не адпавядаюць канону, да «цемрашалаў», «фашыстаў», «ворагаў прагрэсу» і «тых, якіх трэба пераадолець». Канцэпцыі, што пакідаюць чалавеку адзіную магчымую экзістэнцыйную ролю, шмат у чым падобныя да ідэальнай канцэпцыі «рацыянальнага спажыўца».

Свет антыімперыі нівелюе ўсе сацыяльныя ролі, прыкметна спрашчаючы людское існаванне. Такая глабальная «Імперыя», па сутнасці, увасабляе тую самую нацыянальную дзяржаву, з «дзяржаваўтваральнай нацыяй» агульначалавекаў-спажыўцоў і нацыянальнымі межамі на ўсёй зямной кулі.

Крызіс ідэнтычнасці, які мы можам сёння назіраць, – вынік акурат такога імкнення Сістэмы да стварэння свайго ідэальнага грамадзяніна – чалавека, чый свет татальна вызначаны законамі эканамічнай мэтазгоднасці. Менавіта як стыхійны супраціў гэтым працэсам можна трактаваць гістэрычную заклапочанасць сучаснага грамадства правамі меншасцяў. Апынуўшыся перад Пустэчай, у якую Контр-Імперыя імкнецца ўсё перавярнуць, нівелюючы любую ідэнтычнасць, чалавек чапляецца за магчымасць улучыць сябе хоць у якую супольнасць. Ён спрабуе застацца хоць кімсьці. Часта гэта звязана з імкненнем да мазахісцкага перажывання дыскрымінацыі, якая ператвараецца ў экзістэнцыйную патрэбу, адзіную магчымасць адчуць важнасць сваёй «асобы». Гэта справядліва ў адносінах да самаідэнтыфікацыі як з дапамогай субкультуры, гэтак і нацыі.

У адрозненне ад гэтага наш падыход грунтуецца на двух фундаментальных складніках – этнакультурнай тоеснасці і Імперыі. Пры гэтым, калі этнакультурная ідэнтыфікацыя ўяўляе сабой прывязванне ідэнтычнасці да арганічных, аб'ектыўна існых супольнасцяў, вяртанне да ўласнай прыроды, разуменне ўласнага месца ў свеце, то ідэя Імперыі займае месца палітычнага Полюсу,

найвышэйшага палітычнага суверэнітэту, Прынцыпу, які рэалізуе магчымасць супольнага сістэмнага існавання розных народаў.

Крыніца імперскай улады – у яе ўніверсальнасці. Імперыя ўвасабляе светалад, яна сама – сусветны закон.

Што ж тычыцца крыніц уласна палітычнай улады і яе легітымнасці на пэўных тэрыторыях, то для ілюстрацыі традыцыяналісцкага падыходу нам здаецца дарэчным звярнуцца да досведу традыцыйнага свету, дзе палітычная легітымнасць, у адрозненне ад мадэрнавых канцэпцый, мела трансцэдэнтнае паходжанне. Адну з найбольш прыдатных ілюстрацый гэтага мы знаходзім у традыцыйнай ідэі еўрапейскай манархіі. Акурат з гэтай нагоды мы мусім надаць пэўную ўвагу крыніцам традыцыйнай манархічнай улады, бо, на вялікі жаль, для секулярызаванай і дэзарыентаванай свядомасці сучасніка адной трансляцыі формулы «Божай міласцю манарх» недастаткова.

Па-першае, адзначым, што секулярызацыйныя антрапацэнтрычныя палітычныя канцэпцыі знаходзяць крыніцу палітычнай улады ў масе і яе інтарэсах, яны разглядаюць палітыку (дзяржаўнае ўладкаванне, сістэму сацыяльных адносін) як сродак рэалізацыі гэтых самых інтарэсаў. Такім чынам, колькасць выбудоўвае якасць, маса ўтварае структуру, герархію, а легітымацыя адбываецца «знізу – уверх». У сваю чаргу, манархічная формула ўказвае на трансцэндэнтны характар улады. Гэта значыць, легітымацыя таго, хто трымае ўладу, ажыццяўляецца «зверху – уніз», як зыход (эманацыя) Прынцыпу

Герб Святой Рымскай Імперыі.
Тытульная старонка першай швейцарскай друкаванай хронікі «Kronica von der loblichen Eydtgnoschaft Jr harkommen und sust seltzam strittenn und geschichten». Аўтар – Петэрман Этэрлін (Petermann Etterlin), 1507 г.

(Ідэі) да ніжэйшых сфераў. Такім чынам, становіцца зразумелай схільнасць традыцыйнага чалавека да ўпартага перманентнага ўзнаўлення сакральнай структуры ў самых разнастайных сферах жыцця. У гэтым мы знаходзім вартае ўхвалы імкненне дасягнуць дасканалага ладу, найвышэйшай гармоніі і сэнсу ва ўсім.

Традыцыйнае разуменне прыроды ўлады знаходзіць яе крыніцу ў Прынцыпе – гэта значыць, згодна з разуменнем уладкавання Сусвету, сусветнага парадку, законаў Сусвету адбудоўвалася і дзяржава, і сацыяльная структура, і нават план паселішчаў. Відаць, валоданне Прынцыпам дае веды і пра ягоныя праявы ў асобных выпадках, у «ніжэйшых пластах». У той самы час стасаванне ніжэйшых ведаў да з'яваў вышэйшага парадку пагражае рэдукцыянізмам і катастрафічнымі памылкамі. Згаданая формула сімвалічна вызначае для нас функцыю манархічнай улады. Уласна ж манарх атрымлівае свой выключны статус праз адпаведнасць пэўным імператыўным патрабаванням.

Напрыклад, вядома, што пачынальнікі кіроўных дынастый еўрапейскіх сярэднявечных дзяржаваў выводзілі свой род ад боскіх продкаў, часцей за ўсё ад Вотана. Не змяніла гэткую традыцыю і хрысціянізацыя – наадварот, старыя генеалогіі цалкам арганічна былі ўпісаныя ў новы сакральны вобраз свету. У шэрагу генеалогій Вотан становіцца сынам Ноя або нашчадкам адной са стрыечных сёстраў Панны Марыі. Гэтак сцвярджаўся асаблівы статус каралеўскіх дынастый – іх простая кроўная повязь з царскай дынастыяй Святой Гісторыі.

Таксама важна адзначыць, што найсвятлейшае паходжанне становіць у свеце Традыцыі патрэбу, але гэта не дастатковае патрабаванне да ўлады. Тут варта згадаць усю традыцыйную трыяду прыкметаў каралеўскай годнасці: паходжанне (якое звычайна ўзыходзіць да Боскіх сутнасцяў і сведчыць пра лучнасць з праведнымі манархамі мінуўшчыны), памазанне (у шырэйшым сэнсе – ініцыяцыя) і слава (сведчанне праведнага выканання ўласнай сацыяльнай ролі і Лёсу). Па сутнасці, можна сцвярджаць, што падобную структуру крыніцаў мае кожная сацыяльная ідэнтычнасць традыцыйнага свету. Традыцыйная сацыяльная герархія – таксама ўвасабленне касмічнага ладу, сістэма, у якой грамадства падзеленае на касты-станы ў адпаведнасці з уласнай родавай прыродай, уласным патэнцыялам. Кожны на сваім, найбольш прыдатным яму месцы – такі сэнс традыцыйнага сацыяльнага ўладкавання. І сумна вядомыя гістарычныя казусы ды вычварэнні не павінны ўводзіць нас у спакусу. Чалавек, як бы гэтага хто ні хацеў, з аднаго боку, ад нараджэння не ўяўляе сабой *tabula rasa*, з іншага – мае Лёс і прызначэнне, большыя за ролю тыповага шруба з інвентарным нумарам у пякельнай машыне Капіталу. Менавіта такі падыход варта прызнаць сапраўды справядлівым. Гэта, зрэшты, зусім не азначае імкнення да стварэння замкнёных кастаў, а таксама наўмыснага вышуку і аднаўлення ў правах старой, часта дэградаванай арыстакратыі, якая нярэдка нават не мае ніякага ўяўлення пра сваё сапраўднае пакліканне.

Немагчыма адмаўляць той факт, што наша грамадства прайшло ўжо значны шлях у кірунку дэградацыі сістэмы традыцыйнага светаўладкавання і яго сацыяльных інстытутаў ды супольнасцяў. Больш за тое, мы ўпэўненыя, што ў выпадку захавання пэўным саслоўем сваіх абавязковых сацыяльных якасцяў мы не казалі б сёння пра такі катастрафічны стан рэчаў і забыццё ўсіх сэнсаў. Наадварот, мы лічым, што менавіта

вышэйшыя саслоўі выявіліся схільнымі да дэградацыі найперш. Таму відавочна, што механічнае аднаўленне сістэмы, падобнай да каставай, азначала б сёння катастрофу і праяву жахлівай сацыяльнай несправядлівасці. Аднак зноў падкрэслім, што такі стан рэчаў ні ў якім разе не ставіць пад сумненне сам Прынцып.

Жазэф дэ Местр заўважыў, што, знішчаючы сацыяльную герархію, якая не выконвала сваіх функцый і дэградавала настолькі, што стала супярэчыць прыродзе, для яе ж ачышчэння і аднаўлення ў новай Славе «рукамі якабінцаў дзейнічаў Бог». Гэты парадокс варта разумець акурат у вышэй прамоўленым сэнсе.

Сістэма імперскай улады, такім чынам, для нас мае значэнне ні ў якім разе не дзякуючы сваім велічным вонкавым атрыбутам, але як дыскурс. Імперыя – светацэнтравы полюс, вакол якога павінны арганізавацца, згуртавацца народы свету. Імперыя – найвышэйшая ідэакратычная ўлада, якая робіць магчымым і значным існаванне чалавецтва ў яго разнастайнасці і множнасці.

У цяперашні час рэалізацыя прынцыпу заключалася б акурат у стварэнні дзейснага сацыяльнага ліфта, а таксама ўмоваў для рэалізацыі рознымі тыпамі грамадзянаў свайго патэнцыялу. У такім выпадку, варта яшчэ раз зацеміць, што і постаць манарха не столькі звязаная з функцыяй таго або іншага палітычнага інструмента, колькі ўяўляе сабой персаналізацыю, увасабленне Закону – яна пацвярджае самой сваёй наяўнасцю правільнасць палітычнай сістэмы.

У гэтай сувязі адзначым таксама, што канстытуцыяналісцкае разуменне ролі манарха як выканаўчай улады шмат у чым супярэчыць традыцыяналісцкаму светагляду. Падзел трох уладаў можа быць апраўданым і для традыцыяналістаў, але самі гэтыя ўлады маюць іншую прыроду, адрозную ад манархічнай «найвышэйшай улады», – яны ўяўляюць сабой прылады рэалізацыі «найвышэйшай улады» з дапамогай грамадзянскага самакіравання, тады як самому імператару адводзіцца роля сімвалічнай, дыскурсіўнай і надзвычайнай улады.

Таму падкрэслім, што мы не сцвярджаем тут перавагі абсалютнай манархіі перад іншымі формамі палітычнага ладу. Больш за тое, наадварот, мы прыхільнікі развіцця грамадзянскай супольнасці, падвышэння статусу грамадзянскасці і грамадзянскага самакіравання на месцах як інстытутаў, якія найбольш спрыяюць рэалізацыі патэнцыялу грамадзянаў Імперыі і наўпрост звязаныя з інтарэсамі канкрэтных рэгіёнаў. Ідзецца менавіта пра «найвышэйшую ўладу» і крыніцы яе легітымнасці. Тут дарэчы будзе ўзгадаць ідэю Карла Шміта пра розны статус права і найвышэйшай улады, чые паўнамоцтвы пачынаюцца там, «дзе права канчаецца». Такім чынам, наяўнасць інстытуту манархіі (повязі з трансцэндэнтным) выводзіць у традыцыйным

Дзяржаўная герархія Святой Рымскай Імперыі. Гравюра з кнігі «Die Schedelsche Weltchronik». Аўтар – Хартман Шэдэль (Hartmann Schedel), 1493 г.

свеце найвышэйшую ўладу за межы прафаннага і простых атрыбутаў.

У той час, калі мадэрнісцкая парадыгма дэсакралізавала саму ідэю ўлады – зрабіла яе толькі інструментам, вытворнай ад волі механічнай большасці, а калі разгледзець па сутнасці, то і «надбудовай» над базісам Капіталу, вынікам рынкавых трэндаў і закону эканамічнай мэтазгоднасці, – традыцыяналісцкія апеляцыі да інстытуту манархіі звязаныя ў першую чаргу з жаданнем вярнуць уладу ў сферу сакральнага.

Адначасова варта выразна адрозніваць паняцці *Imperium* і *Regnum*. Калі Імперыя ўяўляе сабой менавіта ўніверсальны закон, **сусветную дзяржаву**, то Царства – гэта ўвасабленне рэгіянальнай традыцыі, наўпрост звязанай з інтарэсамі і воляй лакальных этнакультурных рэгіёнаў і цывілізацый. Рэгнум – гістарычна легітымная лакальная маніфестацыя Імперыі («найвышэйшай улады»), Імперыя – глабальны закон. Як сведчыць сярэднявечная формула, «хрысціянскі кароль – гэта пасланец Хрыста ў сваім народзе». Пры ўсёй сваёй відавочнай ілюстрацыйнасці, гэтая цудоўная максіма захоўвае ў сабе і глыбейшы герменеўтычны пласт, чым можа здацца сучаснаму чытачу. У пэўным сэнсе мы можам з поўным правам трактаваць гэтую формулу і як «кароль – гэта пасланец Імператара ў сваім народзе».

Можна ўзгадаць традыцыйную канцэпцыю «валадара свету» – велічнага Прынцыпу «адлюстравання чыстага духоўнага Святла, якое прамаўляе формулы Закону», персаналізаванага ў самых розных традыцыях (у прыватнасці, пад імёнамі Ману, Менеса, Мінаса ды іншых міфічных заканадаўцаў). Больш за тое, тую ж постаць патаемнага «цара свету» (які, верагодна, ёсць не столькі «асобай», колькі Прынцыпам) містычным чынам (сувяззю ці то праз Кроў, ці то праз родавую ініцыяцыю – што ў традыцыйным свеце тоесна – з каралямі свету, чый «мандат» сцвярджае іх легітымнасць) мы бачым у шырока вядомых вобразах прасвітара Яна, Чакраварці, Мельхісэдэка ды інш. У народнай жа традыцыі атрыбуты цара свету мы знаходзім і ў паданнях пра цалкам гістарычных кіраўнікоў, напрыклад: кароль Артур, Фрыдрых Барбароса, Рагвалод, Вітаўт Вялікі ды многія іншыя – што можа сведчыць пра жывучасць архетыпу і яго, што наогул характэрна для фальклорных традыцый, пастаяннай актуалізацыі.

Гэты архетып такі яскавы і выяўляецца ў настолькі падобных формах, што спакушае назваць яго ўніверсальным, тым больш, што акурат на гэтую ролю ў кожным з выпадкаў ён відавочна прэтэндуе. Таму не дзіўна, што не ёсць выняткам у гэтым сэнсе і палітычныя (метапалітычныя?) уяўленні сярэднявечнай Еўропы. Больш за тое, менавіта ў «цёмныя вякі» ідэя Імперыі, што апранула мантыю новага хрысціянскага светацяму, перажывае своеасаблівае Адраджэнне.

Так ці інакш, пытанне пра найвышэйшы палітычны аўтарытэт, якое паўстала ў звязку з заняпадам старога палітычнага полюсу Рыма, прывяло да развіцця ідэі Еўрапейскай Хрысціянскай Імперыі. Змаганне, якое ў звязку з гэтым узнялося паміж каралеўскай і папскай уладай, за ролю найвышэйшага палітычнага аўтарытэту і медыятара з «горнім Ерусалімам» – з'ява таксама цалкам архетыповая, адпаведная падобным праявам крызісу ў многіх традыцыйных сістэмах. Зрэшты, у гэтым выпадку мы не схільныя адназначна трактаваць гэтае змаганне як «паўстанне кшатрыяў». Як вядома, традыцыйны сусветны манарх займае становішча па-над кастамі і ўвасабляе сабою ўсю паўнату і цэласць сакральнай улады. У біблейскай традыцыі такая ўлада спалучае ў сабе царскія, святарскія і прароцкія функцыі. У індаарыйскай традыцыі Чакраварці (Цар свету, «што спачывае ў Цэнтры свету і кіруе знутры яго рухам, не прымаючы ў ім удзелу», – персаналізаваны Прынцып, «нерухомы рухавік») мае сваю ўладу ў тых самых трох іпастасях. Пэўным чынам «спрашчаючы» і актуалізуючы традыцыяналісцкі пастулат, мы можам казаць пра абавязковасць валодання Імперыяй непадзельнай уладай – як палітычнай (юрыдычнай, сілавой, эканамічнай), так і светацямнай (якая і ёсць крыніцай і кантралёрам першай).

Для большай ілюстрацыйнасці нашага падыходу дарэчы будзе адзначыць той факт, што для Сярэднявечнай Еўропы такім «Царом свету», крыніцай улады ёсць Хрыстос (чыю ініцыяцыю, памазанне на царства мы бачым у эпізодзе пакланення вешчуноў, а царскую функцыю – у салярным сімвалізме і, напэўна, найбольш рэльефна ў эпітэтах «Сонца Справядлівае», «Цар Цароў», «Вялікі архіпастыр», а таксама ў прыпадабненні Хрыста вінаграднай лазе – крыніцы святой Крыві). Увагі вартыя таксама і некаторыя іншыя аспекты сярэднявечнай вобразнасці, якія маюць дачыненне да архетыпу Імперыі. У прыватнасці, традыцыя адлюстроўваць карты свету ў абліччы Хрыста, а таксама апакрыфічныя паданні, дзе Хрыстос выступае ў шырока вядомай у традыцыйным свеце ролі крыніцы саслоўнай герархіі (святары паходзяць з царскіх боскіх вуснаў, ваяры – з рук, сяляне – з ног), а таксама відавочная сувязь усёй сімволікі выяваў Хрыста з касмічным вобразам «сусветнага дрэва» (найбольш відавочны сам матыў укрыжавання, дзе сам крыж, створаны з эдэмскага дрэва Дабра і Ліха, дапаўняецца «белым каменем» Галгофы, гарою, дзе месціцца магіла Адама, а таксама шматзначнымі астральнымі сімваламі Сонца і Месяца з розных бакоў ад укрыжавання). У такім святле згаданая заўвага К. Г. Юнга пра Самасць еўрапейца набывае рысы касмацэнтрызму. А патрэбнае вяртанне ад маскі-асобы да Самасці, ад расшчаплення эга да цэласці (сімвалічнаму Рэбісу, Адаму Кадмону, Абраксасу) можна трактаваць як зварот назад працэсу індывідуалізацыі суб'екта гісторыі (з якога вынікае змаганне чалавека з навакольным светам, а па сутнасці з самім сабой) да ўжо згаданых намі касмацэнтрызму і ідэакратыі. Містычны вобраз Хрыста на царскім пасадзе (роўна і Бога, і Чалавека), укрыжаванага на сусветным дрэве, якое ўяўляе сабой адзінства Мікракосму і Макракосму, набывае сёння нечаканую актуальнасць у сферы палітычнага і ў адказе на «праклятае пытанне» пра сэнс чалавечага існавання.

Асобна заўважым, што бачанне Імперыі як сусветнай дзяржавы і рэлігійнага панятка дазваляе нам пашыраць лацінскі тэрмін на традыцыйныя палітычныя сістэмы тых жа Японіі, Кітая, Індыі. Больш за тое, сёння, пры размыванні і дэградацыі гэтага панятка на Захадзе менавіта такія сістэмы ёсць, бадай, класічнымі ілюстрацыямі праўдзіва «імперскай» дзяржавы.

Калі ж вярнуцца да рэальнага дастасавання канцэпцый Імперыі і Царстваў у гісторыі, найбольш удалым і актуальным прыкладам нам здаецца габсбургская канцэпцыя AEIOU, якая ўяўляе сабой цалкам легітымную з традыцыяналісцкага пункту гледжання ідэю аб'яднанай Еўропы пад уладай аўстрыйскага дынастычнага дому. *«Лёс Аўстрыі – кіраваць Сусветам»* (*«Austriae Est Imperare Orbi Universo»*) – такая найбольш папулярная інтэрпрэтацыя таямнічага скароту, з'ўленага свету Імператарам Святой Рымскай Імперыі Нямецкай Нацыі Фрыдрыхам III, якая

сталася сёння адным з улюбёных сімвалаў прыхільнікаў Старой (дамадэрнай) Еўропы.

Мы не аднойчы адзначалі, што палітычная гісторыя Сярэднявечча – гэта ў першую чаргу гісторыя дынастый, Святой Крыві. Дэцэнтраваная Імперыя Габсбургаў, адзіная ў сваёй разнастайнасці, якая арганічна аб'ядноўвае пад крыламі імператарскага дзвюхгаловага арла вялікую колькасць вельмі разнаітых палітычных традыцый хрысціянскай Еўропы і цалкам адпавядае прынцыпу дынастычнага суверэнітэту, увасабляе сёння апошні прыклад традыцыйнай імперскай палітычнай сістэмы ў Еўропе. Імперыя Габсбургаў – гэта легітымны дынастычны хаўрус, які аб'ядноўвае ў сабе разнастайнасць лакальных традыцый і вярхоўны (імперскі) суверэнітэт, пацверджаныя тысячагадовай традыцыяй. Адсутная на палітычных картах, невідочная Імперыя Габсбургаў аб'ядноўвае сёння ў традыцыйным дынастычным праве палітычныя традыцыі Аўстрыі, Штырыі, Карынтыі, Багеміі, Нямеччыны, Вугоршчыны, Бургундыі, Харватыі, Славоніі, Літвы, Польшчы і інш. – цэлы кантынент «ад Артуа і Мілана да Смаленска, а таксама ад Балтыйскага і Паўночнага да Адрыятычнага і Чорнага мораў». Яны аб'яднаныя, што паказальна, у адрозненне, напрыклад, ад прэтэнзій неаеўразійцаў, не «жалезам і крывёю», не сумнеўнай святасцю салдацкага бота, але праз Містэрыю Крыві, натуральную інтэграцыю каралеўскіх дамоў Еўропы. Існуючая такім чынам у «схаванай форме», у прасторы Крыві і Міфу, Імперыя Габсбургаў адкрываецца як натуральны шлях да еўрапейскага адзінства, бездакорны і надзвычайна прыгожы адказ свету Традыцыі на выклікі сучаснасці.

Больш за тое, асаблівую важнасць набывае ідэя рэнавацыі палітычнай традыцыі дамадэрнавай Еўропы ў праекцыі на гісторыю народаў беларуска-літоўскага кантынууму, бо тыя ж Габсбургі ёсць таксама і беспасярэднімі спадчыннікамі легітымнай літоўскай палітычнай традыцыі – старэйшай лініі Гедымінавічаў-Ягелонаў.

Надзвычай сімвалічна, што адраджэнне легітымнай дынастычнай традыцыі на літоўскіх землях наўпрост звязанае з інтэграцыяй у агульнаеўрапейскі імперскі праект. Праравіта мы абвяшчаем: месца вялікакняскай шапкі Літвы – на гербе адзінай Габсбургскай імперскай Еўропы. Тым больш радасна адзначаць, што намаганні энтузіястаў-папулярызатараў ідэі літоўскага легітымізму (сярод якіх найбольш паслядоўным можна назваць Кірыла Карлюка) атрымоўваюць усё большае пашырэнне ў інтэлектуальных колах беларускіх традыцыяналістаў, ператвары ўшыся сёння, прынамсі, у галоўную плынь тутэйшага манархізму.

Падкрэслім, што мы лічым апраўданай рэнавацыю прынцыпу вярхоўнай улады менавіта ў выглядзе аднаўлення традыцыйных манархічных звычаяў, у адпаведнасці з тым, як трактуем палітычную гісторыю ў якасці досведу ўзаемадзеяння этнакультурных рэгіёнаў (біяантрапалагічных кантынуумаў), такім натуральным парадкам прызнаючы правамоцнасць іх традыцыйных палітычных канцэпцый. Вызваляючы палітыку ад дыктату нацыянальных міфаў, мы лічым, што патрэбная будзе не новая міфатворчасць і навязванне новых самаробных «багоў», але актуалізацыя лакальнай традыцыі, рэнавацыя перапыненых мадэрнам Гісторый-Лёсаў рэгіёнаў. Такім чынам, пашыранае пярэчанне, маўляў, «раялізм памёр, бо не стала каралёў», мы адхіляем з аднаго боку тым, што не патрабуем ад манархічнай улады выканання функцый мадэрнага кіраўніка-адміністратара

Падвоены імперскі Арол. Гравюра з алегарычнымі выявамі паэтычных цнотаў, навук і вольных мастацтваў «Collegium poetarum et mathematicorum». Аўтар – Ганс Бургмаер (Hans Burgkmair), 1508 г.

(такія функцыі ёсць прэрагатывай грамадзянскай улады). З другога боку, мы не жадаем вынаходзіць (што ў прынцыпе магчыма, але, здаецца, не зусім дарэчы ў цяперашнім стане агульнасусветнага структурнага крызісу і перавароту традыцыйных герархій) новыя сакральныя дактрыны і ініцыяцыйныя інстытуты. Таксама мы ўсведамляем індывіда як звяно непарыўнага генеалагічнага ланцуга ў сістэме адзінага біяантрапалагічнага комплексу.

Апеляцыя да манархічных традыцый важная для нас як з пазіцыі легітымнасці «найвышэйшай улады», гэтак і са стратэгічных меркаванняў – патрэбы ў вызваленні суверэнітэту ад эканамічнай і квазіэтнічнай (нацыянальнай) дэтэрмінанты. Калі мы адзначаем, што разглядаем сённяшнія нацыянальныя дзяржавы як матэрыял для паўстання будучай Імперыі, гэта значыць, што мы выходзім са «спецыфікі цяперашняга моманту», патрэбы дзейнічаць у рэальных умовах, у прасторы нацыянальных межаў і ідэнтыфікацыйных міфаў.

Перайначванне нацыянальнай дзяржавы ў бастыён Імперыі здаецца нам вынікам адмаўлення ад нацыянальнай ідэнтычнасці на карысць этнакультурнага рэгіяналізму, што будзе азначаць і адмаўленне ад «нацыянальных» прэтэнзій на палітычны суверэнітэт. Калі нават дробныя этнакультурныя рэгіёны часта змяшчаюць у сабе этнічна неаднароднае карэннае насельніцтва, то казаць аб магчымай адпаведнасці дзяржаўных межаў межам этнакультурнай супольнасці не даводзіцца зусім. Гаворка ідзе пра ўсведамленне непарыўнасці этнакультурнай супольнасці і супольнага лёсу рэгіёну, што на палітычным узроўні падмацоўваецца самой

ідэяй «найвышэйшай улады» – «Імперыі» – надрэгіянальнай арганізацыі, уладкавання свету, космасу, у якім ёсць месца для кожнага народу. Рэалізацыя такога светагляду ў межах адной нацыянальнай дзяржавы ўжо хаця б з прычыны неадпаведнасці межаў этнакультурных і нацыянальных непазбежна выкліча ланцуговую рэакцыю, ставячы пад пагрозу тэрытарыяльную цэласць і легітымнасць суседніх нацыянальных дзяржаваў.

Найбольш лёгкім і жаданым наступствам выяўлення такіх супярэчнасцяў можа стаць наднацыянальная інтэграцыя кшталту Еўрапейскага Звязу, са стварэннем адзінай эканамічнай, праваой і палітычнай прасторы, з адкрыццём межаў для простай супрацы рэгіёнаў без дыктату нацыянальных цэнтраў. Аднак, што тычыцца ўласна ЕЗ, было б памылкай бачыць у гэтай ініцыятыве сучасную рэалізацыю даўняй мары пра адзіную Еўрапейскую Імперыю. Ускосным сведчаннем гэтаму можа быць пераважна эканамічная скіраванасць агульнаеўрапейскай інтэграцыі. Пытанне пра крыніцу найвышэйшай улады, якая выходзіць за рамкі «эканамічнай мэтазгоднасці», нават не паўстае. Яшчэ важнейшы той факт, што ЕЗ не спрыяе ўзросту рэгіянальнай свядомасці на этнакультурнай аснове, не вядзе народы Еўропы да набыцця сябе – насуперак старым міфам нацыянальных ідэнтычнасцяў, ЕЗ настойліва прапаноўвае ідэнтычнасць новага парадку, «новую гістарычную фармацыю» – «еўрапеец», прыналежнасць да якой, нібы ў найгоршых традыцыях нацыянальных дзяржаваў, абмяжоўваецца тэрытарыяльна (уласна межамі ЕЗ і абшарамі, на якія ЕЗ з якіхсьці каламутных геапалітычных меркаванняў прэтэндуе), а таксама прыхільнасцю да вельмі сумнеўных «еўрапейскіх каштоўнасцяў». Што тычыцца гэтых каштоўнасцяў, дык само называнне іх «еўрапейскімі» таксама сведчыць пра неадпаведнасць «праекта ЕЗ» згаданаму намі архетыпу Еўрапейскай Імперыі. Ва ўсякім разе, складаецца ўстойлівае ўражанне, што еўраоптымісты адносяць нараджэнне Еўропы да года блізу 1789-га.

Такім чынам, супярэчлівасць сітуацыі, у якой глабалізацыя пракладае сабе шлях разбурэннем інстытутаў мадэрну, выяўляе яшчэ адно «слізкае» пытанне імперскага дыскурсу, пакідае прастору для перакручаных інтэрпрэтацый. Таму ў гаворцы пра традыцыйную Імперыю трэба выявіць і абвергнуць сапраўдны глабалізацыйны трэнд, палітычны ідэал, які мы назвалі Контр-імперыяй або Антыімперыяй.

Як мы ўжо неаднаразова адзначалі, нацыянальная дзяржава мае хутчэй супрацьімперскі характар:

– з аднаго боку, яна адмаўляе ў сваёй логіцы найвышэйшую крыніцу ўлады, зводзячы яе да статыстычнай моды механічнай колькасці;

– з другога боку (што лагічна), яна адмаўляе і сусветны характар: дзяржава ўвасабляе форму арганізацыі і «супольную справу» тэрытарыяльна абмежаванай «нацыі», чые інтарэсы супярэчаць інтарэсам іншых падобных сістэм.

У той жа час глабальная Антыімперыя (жаданы вынік глабалізацыі) уяўляе ўжо, як і належыць Імперыі, ідэакратычны ўніверсальны праект. Сёння відавочна, што існаванне нацыянальных дзяржаў (роўна як і нацыянальных ідэнтычнасцяў) перастала быць апраўданым эканамічна і проста замінае развіццю капіталаў, куды больш эфектыўнымі носьбітамі якіх сёння ёсць ТНК.

Сістэма нацыянальных дзяржаў адрозніваецца:

– няўстойлівасцю і значным узроўнем ускосна залежных ад эканамічных працэсаў рызык, якія ў гэтай сувязі выходзяць па-за межы натуральнай самарэгуляцыі рынку;

– абмежаванасцю рэсурсаў, пры ўліку адноснай тэрытарыяльнай замкнёнасці эканомік нацыянальных дзяржаў (нацыянальных рынкаў);

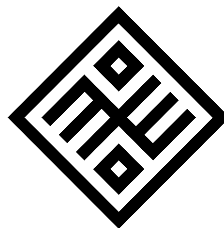
– неапраўдана завышанымі выдаткамі на матывацыю грамадзянаў (у першую чаргу на падтрыманне нацыянальнай ідэнтычнасці з дапамогай эксплуатацыі адпаведных міфаў).

Глабальная Антыімперыя ўяўляе сабой адзіную эканамічную прастору з ідэальным грамадзянінам – рацыянальным спажыўцом, гэта значыць чалавекам, адзінай сацыяльнай матывацыяй якога становіцца эканамічная мэтазгоднасць. Антыімперыя – гэта ідэальная прастора, «месца, якога няма», спецыяльна вынайдзенае пад Прынцып рынку.

Па сутнасці, Антыімперыя ўвасабляе ўсё тую ж сусветную Імперыю, у якой, аднак, месца Бога (Прынцыпу, Полюсу) займае Рынак.

Таму і разбурэнне Еўразвязам нацыянальных межаў і міфаў, якое быццам адкрывае прастору для адраджэння натуральнай рэгіянальнай ідэнтычнасці і стварэння жыццяздольнай геапалітычнай сістэмы народаў Еўропы, тым не менш, аказваецца яшчэ адным этапам антыімперскай антычалавечай глабалізацыі. У гэтым мы бачым яшчэ адно сведчанне падступнасці Антыімперыі. Адмаўляючы і знішчаючы знакі заняпаду, яна парадаксальным чынам узносіць логіку Крызісу ў статус Прынцыпу. Мяркуючы з усяго, менавіта гэта меў на ўвазе Рэнэ Генон, калі адзначаў, што вынікам усталявання контртрадыцыі стане адмаўленне ад «царства колькасці» на карысць усталявання «вялікай пародыі» на царства якасці, якая і ёсць «Імперыяй», пазбаўленай сваёй духоўнай асновы, пабудаванай на прафанным «колькасным» Прынцыпе.

Аднак, як цвердзіць той самы Р. Генон, якімі ні былі б прэтэнзіі агентаў Контр-Імперыі, у параўнанні паміж ёй і Імперскім архетыпам не можа ісці нават гаворкі ані пра сіметрыю, ані пра магчымую роўнасць падыходаў. У свеце не існуе дзвюх канкурэнтных духоўнасцяў, канкурэнтных Прынцыпаў, канкурэнтных Традыцый. Сілы інвалюцыі, якімі б упэўненымі ў сваіх сілах і праўдзе яны ні былі, усяго толькі граюць сваю бясслаўную ролю ў драме «вялікага абнаўлення». Для нас яны – часовае, мінучае, кан'юнктура, якую варта ўлічваць, разумець і выкарыстоўваць. Не больш, але і не менш. ✸



РЭГІЁНЫ
У ЕЎРАПЕЙСКАЙ ІМПЕРЫІ

ТАМАШ
ГАБІСЬ

Пры абмеркаванні праблематыкі рэгіяналізацыі відавочным ёсць звяртанне ўвагі на кантэкст еўрапейскай інтэграцыі. Інтуітыўна мы адчуваем, што існуе сувязь паміж рэгіяналізацыяй і аб'яднаннем Еўропы. Сутнасць гэтай сувязі разнастайная, але я хацеў бы засяродзіцца выключна на палітычнай праблематыцы. Бо немагчыма запярэчыць, што ідэя і практыка рэгіяналізацыі маюць сваё палітычнае вымярэнне і служаць рэалізацыі пэўных палітычных мэтаў.

Спачатку зробім колькі заўваг дзеля ўпарадкавання і вызначэння. Следам за нямецкім аўтарам Германам Любэ можна вылучыць пяць формаў рэгіяналізму:

1. этнічныя меншасці патрабуюць альбо ўзмацняюць правы і аўтаномію ў межах нацыянальных дзяржаваў (Паўднёвы Тыроль, славенцы на поўдні Аўстрыі);

2. аддзяленне ад нацыянальнай дзяржавы (сепаратызм) і стварэнне ўласнага гаспадарства: баскі, карсіканцы, шатландцы;

3. адміністрацыйнае аддзяленне ў межах нацыянальнай дзяржавы, напрыклад, стварэнне ўласнага кантона Юра ў Швейцарыі;

4. рэгіяналізм у значэнні федэралізму – даўнія этнічныя або гістарычныя супольнасці змагаюцца супраць цэнтралізму;

5. «еўрарэгіёны», альбо супраца па-над межамі дзяржаваў ці то з прычын «тэхнічных» (супольнае развязанне праблем), ці то з прычын моўнай, гістарычнай, культурнай супольнасці.

Усе гэтыя формы рэгіяналізму здаўна прысутнічалі ў Еўропе, але ідэя рэгіяналізацыі набывае асаблівую дынаміку пасля Другой сусветнай вайны і выступае як адна з асноўных ідэй ідэолагаў і тэарэтыкаў аб'яднання Еўропы, такіх як Дэні дэ Ружмон (Denis de Rougemont) або Генрык Бругманс (Hendrik Brugmans). Ужо перад вайной нямецкі аўтар Фрыдрых Гільшэр (Friedrich Hielscher), звязаны з г.зв. кансерватыўнай рэвалюцыяй, у сваёй кнізе «Райх» у 1931 г., а таксама ў артыкулах ды іншых публікацыях таго часу казаў пра падзел усіх еўрапейскіх дзяржаваў на рэгіёны, з якіх пазней паўстаў бы новы наднацыянальны звяз. Той жа Гільшэр згадвае ў сваіх паваенных успамінах сустрэчу, якая адбылася ў 1947 г. з будучым прэзідэнтам ФРГ Тэадорам Гойсам. Гойс запытаўся ў Гільшэра: *«Што пан лічыў бы добрым з таго, што магло б здарыцца?»* Гільшэр адказаў:

«Сеў на майго ўлюбёнага каня: ліквідацыя нацыянальных дзяржаваў і аднаўленне даўніх плямёнаў як чальцоў еўрапейскай федэрацыі, у якой ужо не існавалі б ані немцы, ані французы, ані італьянцы або брытанцы, ані гішпанцы, але толькі сілезцы, баварцы, франконцы ўсходнія, заходнія і надрэйнскія, швабы, алеманы, эльзасцы, швейцарцы, бургундцы, ламбардцы, андалусійцы, каталонцы, баскі, фламандцы, галандцы, фрызы, шатландцы, брэтонцы, ірландцы, валійцы, ангельцы, нарвежцы, датчане, жыхары Шлезвігу і Гальштэйну, мекленбуржцы, юты, шведы і гэтак далей».

Падобна думаў і прыяцель Гільшэра Эрнст Юнгер (Ernst Jünger), які ў напісаным у 1943 г. ды апублікаваным на зломе 1944 – 1945 гг. маніфесце «Спакой» сцвярджаў:

«Еўропа можа стаць бацькаўшчынай, аднак застанецца шмат радзімаў (Mutterlander), застанецца родныя старонкі ў сваёй прасторы. У гэтых межах вялікія і малыя народы яшчэ мацней расквітнеюць, чым дагэтуль. Калі згасне канкурэнцыя нацыянальных дзяржаваў, напрыклад, эльзасец зможа жыць, як немец або як француз, не будучы змушаным быць адным альбо другім. Перадусім ён, як эльзасец, зможа жыць гэтак, як яму падабаецца. [...] У новым доме можна вальней, чым у старых дамах, жыць як брэтонец, лужычанін, баск, крыцянін або сіцыліец».

Варта нагадаць, што «апошняя еўрапейская вайна» адбывалася ў 1939 – 1941 гг. Гэтая вайна, у якой асноўныя еўрапейскія дзяржавы самастойна хацелі здабыць веліч і найбольшы суверэнітэт, скончылася ўсталяваннем кантынентальнай палітычна-мілітарнай дамінацыі Нямецкага райху, што з аднаго боку, з ідэалагічна-палітычнага гледзішча, быў нацыянальнай дзяржавай, але яго кантынентальная гегемонія ператварылася ў своеасаблівы *Imperium Germanicum* або наднацыянальнае стварэнне. Гэта быў першы этап крызісу еўрапейскай нацыянальнай дзяржавы. Другі этап – гэта 1941-1945 гг.,

На старонцы злева – Імператар Святой Рымскай Імперыі Максіміліян I з сімваламі ўлады, геральдычнымі знакамі імперскіх выбаршчыкаў і зямельных уладанняў Габсбургаў. Мініяцюра, 1500 г.
У загалоўку выкарыстаная выява залатой бельгійскай манеты з партрэтам Карла Вялікага, 1989 г.

калі тая вайна становіцца сутыкненнем *Imperium Germanicum*, *Imperium Sovieticum* і *Imperium Americanum*. У тым сутыкненні еўрапейскія нацыянальныя дзяржавы ўжо *de facto* не адыгрывалі ніякай ролі. Трэці этап наступае пасля Другой сусветнай вайны, калі еўрапейскія дзяржавы, страціўшы свае палітычныя пазіцыі, былі далучаныя да сферы ўплываў ЗША і Савецкага Саюзу. Іх войска стала часткай імперскіх сістэм бяспекі. Яны страчваюць свае заморскія тэрыторыі, страчваюць міжнародны прэстыж і сваю пазіцыю ў сусветнай палітыцы. Адказам на гэтую сітуацыю ёсць канцэпцыя еўрапейскага адзінства, якая прадугледжвае перасоўванне значнай часткі кампетэнцыі з узроўню сталіц даўніх нацыянальных дзяржаваў, а тады *de facto* нацыянальных правінцый абедзвюх імперый, на кантынентальны ўзровень. Цытаваны вышэй Эрнст Юнгер пісаў у маніфесце «Спакой»: *«Гэтак, як у Першай сусветнай вайне манархіі былі пераможаныя дэмакратыямі, таксама ў іншых, магутнейшых змаганнях нацыянальныя дзяржавы старога стылю былі пераможаныя імперыямі»*. Пасля Першай сусветнай вайны, піша Юнгер, у Еўропе развіліся нацыянальныя дэмакратыі, Другая сусветная вайна ёсць вайной, што вядзе да адзінства, а спакой у Еўропе азначае стварэнне Еўрапейскай Імперыі:

«Айчынам няможна ствараць сабе новыя прасторы чужым коштам; іх рост павінен хутчэй вынікаць з паразумення і з дапамогай усіх удзельнікаў. Гэта значыць, старыя межы мусяць знікнуць у выніку паўстання новых канфедэрацый, і новыя, большыя імперыі мусяць аб'яднаць народы. Гэта адзіны шлях, на якім закалоты паміж братамі могуць скончыцца справядліва і з карысцю для кожнага.

Калі ўжо надышоў час аб'яднання, то толькі сёння гэтая хвіліна, у якой Еўропа складзецца праз шлюбы сваіх народаў, надасць сабе суверэннае права і канстытуцыю. Сум па адзінстве ёсць старэйшым за карону Карла Вялікага, але ніколі ён не быў нагэтулькі актуальным, нагэтулькі вострым, як цяпер.

Еўропа павінна быць створана са сваіх чальцоў, тады народзіцца новае жыццё, моцны подых, шырэйшы кровазварот. Чалавек тут стаіць перад праметэеўскім чынам. Але не бракуе ўзораў і спосабаў. Тут можна згадаць утварэнне маналітных дзяржаваў Бісмаркам і Каверам, як раней Кромвелем і Рышэльє. Так сама, як калісьці з дынастыі і аскепкаў старых цэзарстваў нарадзіліся народы, гэтак сёння яны мусяць зліцца ў адну Імперыю. Няма нястачы мадэляў ды ўзораў, свет ведае дзяржавы, у якіх злучаюцца розныя народы, расы і мовы. Да іх належаць Злучаныя Штаты Амерыкі, Савецкі Саюз і ангельская імперыя. У гэтых утварэннях выкрышталізавалася сума палітычнага досведу. Да гэтага досведу можна звяртацца. Пры ўтварэнні Еўропы ідзецца пра тое, каб прасторы, якую падзяліла гістарычнае развіццё, надаць геапалітычнае адзінства».

Юнгер звязвае ў адно цэлае пабудову Еўрапейскай Імперыі і адраджэнне рэгіёнаў, малых народаў, краін і г.д. Гэтая сувязь ёсць лагічным і непазбежным наступствам пераходу ад нацыянальна-дэмакратычнай ідэі да еўрапейскай імперскай ідэі. У выніку гэтага працэсу вызваляецца дынаміка рэгіяналізму, стрыманага раней нацыянальнай дзяржавай, якая грунтавалася на якабінскай канцэпцыі. Гэтая якабінская канцэпцыя еўрапейскай нацыянальнай дзяржавы замяняецца імперскай канцэпцыяй.

Амерыканскі аўтар Фрэнсіс Паркер Ёкі (Francis Parker Yockey) пісаў у 1948 г.:

«Па ўсёй Еўропе лунае сёння вялікая, надіндывідуальная ідэя, ідэя Еўрапейскай Імперыі, сталай і дасканалай ідэі уніі людзей і народаў Еўропы. Гэтая ідэя ўлучае ўвесь змест будучыні, бо калі гэтая ідэя не будзе рэалізаваная, то не будзе ніякай еўрапейскай будучыні. Пабудова Еўрапейскай Імперыі і ажыццяўленне неабмежаванага палітычнага імперыялізму, які будзе боскай эманацыяй еўрапейскай волі. Пачуццё супольнасці ўсіх еўрапейцаў. Ангельскае, нямецкае, французскае, італьянскае, гішпанскае сёння азначаюць геаграфічныя назвы і моўныя варыянты. Гэтак сама, як іншыя скарбы, створаныя нашай вялікай культурай, яны будуць існаваць далей, але яны сёння не ёсць палітычнымі азначэннямі. Лакальныя культуры ў Еўропе могуць быць дыферэнцаваныя, як ім падабаецца, і будуць цешыцца поўнай аўтаноміяй у Еўрапейскай Імперыі, але націск вертыкальнага нацыяналізму перастане існаваць. Народы як палітычныя структуры памерлі, але нарадзілася Еўропа».

Крызіс еўрапейскай нацыянальнай дзяржавы, паслабленне ціску вертыкальнага нацыяналізму, перацяканне ўлады ў наднацыянальнай плашчыні да Еўрапейскай Імперыі адкрываюць прастору для рухаў, што лакалізуюць сваю дзейнасць ніжэй узроўню нацыянальнай дзяржавы, то-бок рэгіяналісцкіх рухаў. Гісторыя праходзіць поўнае кола, на вышэйшым узроўні – заўважае Жан Тырыяр (Jean Thiriart) – паўтараецца сітуацыя з мінуўшчыны:

«Калі Еўропа стала палітычным і эканамічным паляўнічым абшарам для абедзвюх звышдзяржаваў, то з прычыны сваёй архаічнай раздробленасці на нацыі. Раздробленасць Еўропы, якая стагоддзямі выяўляецца ў братазабойчых войнах, прывяла да таго, што было парушанае панаванне Еўропы над светам. У вайне 1939–1945 гг. адначасна з Нямеччынай была пераможаная ўся Еўропа. Спроба Нямеччыны аб'яднаць Еўропу не адбылася ў той ступені, у якой яно (аб'яднанне) адбывалася на нацыяналістычнай аснове, што адпавядала той хваробе, якая была прычынай слабасці Еўропы дэмакратаў. Бальшыня здраджвае несвядома – з прычыны сваёй няздольнасці зразумець, што айчына не ёсць мёртвым рэліктам мінуўшчыны, але жывой рэчаіснасцю, што знаходзіцца ў працэсе станаўлення і якая ствараецца для будучыні. Гэта ёсць праўдзівы сэнс гісторыі. Калі каралі аб'ядноўвалі Францыю, брэтонцы маглі крычаць пра здраду іх ідэі айчыны. Тое самае рабілі баварцы, калі Бісмарк аб'ядноўваў немцаў. Аднак беручы гістарычна, брэтонцы і баварцы не мелі рацыі, калі чапляліся за ідэю айчыны, што была б толькі рэліктам мінуўшчыны, іх праўдзівая айчына знаходзілася перад імі: гэта была Францыя, гэта была Нямеччына – адзіная магчымасць, каб не быць паняволенымі ўжо аб'яднанымі, большымі дзяржавамі. Брэтонцамі і баварцамі нашай эпохі, эпохі вялікіх палітычных фармаванняў, ёсць аганізуючыя нацыяналісты – французы, немцы, італьянцы, ангельцы, бельгійцы, галандцы, гішпанцы і г. д. Бо яны няздольныя да стварэння для сябе праўдзівай канцэпцыі айчыны, якая знаходзіцца ў станаўленні – перамагаючы апісаныя супярэчнасці ды ўсведамляючы безумоўную непазбежнасць сваёй лучнасці як адзінай айчыны. [...] Еўропа не ўнікне смяротнай пагрозы, якой ёсць чужая каланізацыя, калі хутка і трапна не ліквідуе адзінай прычыны сваёй прыроджанай слабасці – падзелу на смешна малыя і трагічна бяссільныя народы ў часы, у якіх новыя памеры планеты дазваляюць вытрываць толькі кантынентальным палітычным і гаспадарчым фармаванням».

Карта «Nova Europae Descriptio». Аўтар – Фрэдэрык дэ Віт, 1680 г.

Тыя згаданыя Тырыярам брэтонцы ці баварцы, колісь задушаныя нацыянальнай дзяржавай, наноў аднаўляюць сваё значэнне, бо нацыянальная дзяржава перажывае крызіс, страчвае важныя кампетэнцыі на карысць кантынентальнай улады. Заняпад нацыянальнай дзяржавы, які вынікае з гістарычнай сітуацыі Еўропы ды пераходу да Еўрапейскай Імперыі, аўтаматычна вызваляе рэгіянальныя сілы ў розных постацях (рэгіяналісты, незалежнікі, сепаратысты), тады як даўнюю ролю брэтонцаў ці баварцаў пераняліе еўрапейскія нацыяналісты – ворагі Еўрапейскай Імперыі, прывязаныя да нацыянальнай дзяржавы як да сваёй адзінай айчыны.

Няўзброеным вокам мы можам убачыць, што па меры таго, як ідзе інтэграцыя Еўропы, у рознай форме ўзмацняюцца працэсы рэгіяналізацыі. Прагназуецца, што, напрыклад, Вялікабрытанія падзеліцца на Уэльс, Шатландыю і Ангельшчыну цягам некалькіх гадоў, а Ангельшчына падзеліцца на колькі рэгіёнаў: Уэсэкс, Сярэднюю Ангельшчыну, Поўнач. Ужо сёння некаторыя рэгіяналісцкія згуртаванні пратэстуюць не супраць брытанскага, але супраць шатландскага або ангельскага нацыяналізму. Бельгія, як заўважыў адзін каментатар, яшчэ існуе толькі таму, што існуе супольная, адзіная сістэма сацыяльнай апекі і забеспячэння. Калі яна лясне, то валоны і фламандцы разыдуцца; у Францыі карсіканцы могуць атрымаць значную аўтаномію; хто ведае, ці ўрэшце не паўстане якая-небудзь баскаўская дзяржаўка. Каталонія, Корнуэл, Аксітанія, Фрызія, Валонія, Паданія штораз усё выразней пазначаюць сваю прысутнасць на карце Еўропы. Няма сумневаў, што рэгіяналізацыя, ці то як падзел на краіны, ці то як імкненне да аўтаноміі, ці проста як аддзяленне малых народаў і квазінародаў, ёсць вынікам еўрапейскай інтэграцыі, зразуметай як пазбаўленне палітычнай улады сталіц вялікіх еўрапейскіх дзяржаваў або, калі глядзець з шырэйшай палітычнай перспектывы, вялікіх нацыянальных правінцый.

Дадамо тут, што рэгіянальная ідэнтычнасць можа быць самастойнай з'явай, якая вынікае з жывой традыцыі, але ў роўнай ступені ёсць створанай, арганізаванай і прапагандаванай з палітычнага гледзішча. Існуе шчыльная сувязь паміж рэгіянальнай ідэнтычнасцю і палітычнымі зменамі. Варта паказаць некаторыя з іх. Нацыянальная дзяржава, якая імкнецца да велічы і суверэнітэту, мае ў сваім распараджэнні войска, жаўнеры якога павінны быць выхаванымі ў моцным нацыянальным духу, дзяржаўная прапаганда павінна ствараць ворага і дэманізаваць яго. Гэта ёсць важным для войскаў з прымусовым прызывам.

Карта этнагістарычных рэгіёнаў паўднёва-ўсходняй Прыбалтыкі.
Аўтар – Кірыла Карлюк

Сёння ў выніку развіцця тэхнікі вялікія войскі з прымусовым прызывам пачынаюць пакрысе знікаць, што робіць непатрэбным прапагандысцкую мабілізацыю прызыўнікоў у духу палітычнага нацыяналізму. Адначасна еўрапейская інтэграцыя вядзе да таго, што еўрапейская нацыянальная дзяржава перастае ўважаць за ворага іншую еўрапейскую нацыянальную дзяржаву. Дачыненні паміж нацыянальнымі дзяржавамі перастаюць мець строга палітычны характар, і таму лішняй становіцца нацыянальная прапаганда, раней патрэбная для легітымізацыі вонкавай экспансіі. Ніводная еўрапейская нацыянальная дзяржава не мае ворага ў Еўропе, ворага можа мець толькі Еўропа як цэлае. Унутры Імперыі павінен панаваць мір, таму кожная нацыянальная прапаганда, якая заўсёды змяшчае нейкія вострыя закіды супраць іншых народаў, становіцца залішняй і нават небяспечнай, бо яна можа выклікаць і канфлікты паміж еўрапейскімі народамі, а гэта было б унутраным паслабленнем Імперыі.

Сапраўды, нацыянальная ідэнтычнасць страчвае сваё апірышча ў палітычных інстытутах нацыянальнай дзяржавы, яна перастае падтрымлівацца палітычнай прапагандай, змяншаецца яе жорсткасць, вастрыня і інтэнсіўнасць. Па меры таго, як Еўрапейская Імперыя будзе набіраць палітычную вагу, будзе паслабляцца палітычнае напружанне паміж еўрапейскімі народамі. Палітыка перасоўваецца на вышэйшы, імперскі ўзровень, і такім чынам нацыянальная ідэнтычнасць зазнае дэпалітызацыю. Можна сказаць, што еўрапейскія народы становяцца тым, што немцы называюць *Kulturnation*, ды перастаюць быць палітычнымі нацыямі. Відавочным чынам гэта мае ўплыў на адраджэнне рэгіянальнай і лакальнай ідэнтычнасці, якія ўлады нацыянальнай дзяржавы маглі б трактаваць як палітычныя пагрозы, але яны не ёсць такой пагрозаю для Імперыі. Лакальная і рэгіянальная ідэнтычнасць прасцей, чым жорсткая нацыянальная ідэнтычнасць, спалучаецца з ідэнтычнасцю еўрапейскай, стымуляванне і ўзмацненне якой відавочна адпавядае палітычным інтарэсам асяродкаў імперскай улады.

Назіраем сёння чарговы этап змагання за ўладу над Еўропай. Асяродкі кантынентальнай улады хочуць пераняць з узроўню нацыянальных дзяржаваў тую кампетэнцыю, якую тыя дзяржавы дагэтуль мелі, прычым часта сімвалічна, калі зважаць на іхны палітычны статус у межах *Imperium Americanum* і *Imperium Sovieticum*, а цяпер толькі ў межах *Imperium Americanum* (Збігнеў Бжэзінскі (Zbigniew Brzeziński) адкрыта і проста акрэсліў Еўропу як «амерыканскі пратэктарат»).

Стварэнне кантынентальнага асяродку рэальнай палітычнай улады мае на ўвазе існаванне еўрапейскай валюты, еўрапейскіх узброеных сілаў, еўрапейскай дыпламатыі, еўрапейскіх спецыяльных службаў (выведка і контрвыведка), еўрапейскага бюро крымінальнага вышуку, пэўных пракурорскіх інстытутаў. Усё гэта ўжо існуе ў пэўных пачатковых формах. На сённяшні момант еўрапейская імперская эліта стаіць быццам на ростанях – альбо прыспешыць інтэграцыю і стварыць адзіны рэальны асяродак імперскай улады, альбо таксама, калі будзе бракаваць палітычнага таленту і палітычнай волі, мабілізаваць у нацыянальных дзяржавах (правінцыях) палітычныя сілы, якія свае шанцы здабыць уладу бачаць не ў змаганні за месца ў імперскай эліце, але ў змаганні за ўладу над правінцыяй (хочуць быць першымі ў Варшаве, чым чацвёртымі ў імперскай цэнтралі).

Здаецца, аднак, што імперская эліта вырашыла будаваць і ўмацоўваць Еўрапейскую Імперыю. Каб гэтага дасягнуць, трэба адолець супраціў пэўных фракцый элітаў, што ўладараць вялікімі нацыянальнымі дзяржавамі. І тут з'яўляецца шанец для рэгіёнаў, для малых народаў, для квазінародаў, для ўсіх, хто дзейнічае ніжэй узроўню нацыянальных дзяржаваў у Еўропе.

Маем тут справу з класічнай схемай змагання за ўладу, якую можна назіраць у розных перыядах гісторыі ды ў розных сітуацыях, схемай, што палягае ў звязе тых, хто ў самым версе, з тымі, хто ўнізе, супраць тых, хто знаходзіцца паміж імі. Бертран дэ Жувенэль (Bertrand de Jouvenel) у сваім трактаце «Аб уладах» апісвае змаганне каралёў з арыстакратыяй, баронамі ды князямі ці алігархамі, якія былі для іх пагрозай і якія адстойвалі свае партыкулярныя інтарэсы. Каб паслабіць іх, трэба звяртацца да «прадстаўнікоў люду», да мяшчанства, «трэцяга стану» і да т. п. Гэтаксама еўрапейская імперская цэнтраль уваходзіць у звяз з рэгіянальнымі сіламі, што дзейнічаюць ніжэй узроўню дзяржаваў (нацыянальных правінцый) для таго, каб паслабіць тут уладу, калі яе сіла перашкаджае стварэнню Імперыі ды яе ўзмацненню. З гледзішча Еўрапейскай Імперыі нават свайго роду рэгіянальны нацыяналізм або нацыяналізм малых народаў ці квазінародаў не ёсць палітычна небяспечным, бо гэткім ён ёсць толькі ў межах структуры ўлады нацыянальных правінцый, але не ў межах імперскай структуры. Рэгіёны не маюць палітычнай сілы і такіх інструментаў улады, якія маюць вялікія нацыянальныя дзяржавы (правінцыі). Толькі вялікія нацыянальныя правінцыі акумулююць у сабе палітычны патэнцыял, што можа быць ужыты ў мэтах рэалізацыі ўласных партыкулярных палітычных інтарэсаў, якія могуць пагражаць інтэгральнасці Імперыі. Цэнтрабежныя сілы, размешчаныя ў нацыянальных дзяржавах (правінцыях) ёсць пагрозай для Імперыі, тады як рэгіянальныя сілы з гледзішча Імперыі не ёсць гэткімі, цэнтрабежныя яны толькі з гледзішча цэнтральных асяродкаў улады вялікіх еўрапейскіх нацыянальных дзяржаваў (правінцый). Рэгіёны не могуць мець іншы рэгіён за палітычнага ворага, яны не імкнуцца да суверэнітэту адносна Імперыі, бо ёсць надта малымі і слабымі, не маючы ані шанцаў, ані магчымасці, каб ажыццяўляць рэальную замежную палітыку, якая б супярэчыла інтарэсам Імперыі.

Інакш кажучы, рэгіёны не ёсць палітычнымі суб'ектамі ў кантэксце Імперыі, хоць ёсць імі або могуць стаць у абсягу нацыянальнай дзяржавы. Адсюль цэнтральны асяродак еўрапейскай улады ўласна ў рэгіёнах бачыць хаўрусніка, які не пагражае інтэгральнасці, цэласці і непадзельнасці Імперыі, з якім можна разам пазбягаць такой пагрозы з боку нацыянальных дзяржаваў, што маглі б спакусіцца адасабленнем ад Імперыі, самастойным шляхам да суверэнітэту і велічы. У сваю чаргу, для рэгіёнаў, малых народаў, для ўсякіх формаў сепаратызму і г. д. галоўным палітычным супернікам, у крайніх выпадках ворагам ёсць улада нацыянальных правінцый (некаторыя рэгіяналісты цвердзяць, што змагаюцца дзеля «зрынання тыраніі Лондану, Рыму ці Парыжу», кажучы адначасова пра тыранію каланізатараў або пра чужую акупацыю). Таму іх стаўленне да еўрапейскай імперскай цэнтралі і інтэграцыі Еўропы збольшага пазітыўнае, бо яны лічаць, што Імперыя дае ім больш свабоды ды аўтаноміі, чым нацыянальныя дзяржавы. Няма нічога дзіўнага, што ўсе даследаванні паказваюць, што прыхільнікі рэгіяналізацыі адначасна з'яўляюцца найвялікшымі прыхільнікамі аб'яднання Еўропы. Фрыц Рэнэ Алеман (Fritz Rene Alleman) у тэксце «Бунт рэгіёнаў» заўважае, што існуе адназначная сувязь паміж рэгіяналізмам і «еўрапеізмам». У маніфесце Руху за Сярэднюю Ангельшчыну ён сцвярджае, што на нашых вачах нараджаецца новая Еўропа, Еўропа сотні сцягоў, дзе сыходзяцца два працэсы: рух у «пан'еўрапейскім» кірунку і змаганне за рэгіянальную аўтаномію: *«Новыя грамадскія сілы з'явіліся ў Еўропе: імкненне да рэгіянальнай разнастайнасці і аўтаноміі ды ўзрослае пачуццё еўрапейскай тоеснасці. Палітыка наступных дзесяцігоддзяў будзе абапірацца на ўтрыманне тых сілаў у раўнавазе, каб яны маглі даспець».*

Ідэолагі рэгіяналізму ясна бачаць узаемазалежнасць абодвух працэсаў. Фламандзец – дырэктар даследчага цэнтру правоў народнасці і федэралізму ў Бруселі др. Іва Петэрс (Yvo Peeters) сцвярджае, што тыя, хто найбольш ухваляе рэгіянальную аўтаномію, адначасна ёсць тымі, хто найбольш падтрымлівае еўрапейскую інтэграцыю. Петэрс пісаў: *«Пабудова (Еўропы) павінна ісці двума кірункамі: з аднаго боку, уверх, да наднацыянальнага асяродка прыняцця рашэнняў, з другога боку, уніз, да аўтаномных цэльнасцяў. Гэта азначае разрыў з цэнтральнымі ўрадамі XIX ст. Новая Еўропа, – піша далей Петэрс, – вымагае ліквідацыі існых нацыянальных дзяржаваў. Яны павінны перадаць сваю кампетэнцыю рэгіянальным і этнічным супольнасцям з аднаго боку і еўрапейскім уладам – з іншага».*

Карта этнагістарычных рэгіёнаў Беларусі. Аўтар – Кірыла Карлюк

Прадстаўнік брытанскай «новай правіцы», рэдактар часопіса «The Scorpion» Майкл Уолкер (Michael Walker) лічыць, што аб'яднанне Еўропы павінна даць больш гаспадарчай аўтаноміі рэгіёнам, а вайсковыя і абарончыя рашэнні павінны быць у руках цэнтральных еўрапейскіх уладаў. Дэвід Робінс (Davyd Robyns), рэдактар часопіса «Regionalist» і дзеяч руху рэгіяналістаў графства Уэсэкс сцвярджае:

«Мяркую, што для аховы будучыні еўрапейскай культуры патрэбная Еўрапейская "Імперыя". Павінна існаваць форма геапалітычнага парасона або інстытуцыяналізаваная, або хаця б метапалітычная. Без гэтай аховы ў еўрапейскай цывілізацыі як цэласці не будзе магчымасці, каб асобныя рэгіянальныя культуры дасягнулі самавыяўлення. [...] Еўрапейская плашчыня прыняцця рашэнняў ёсць абавязковай для пытанняў, якія тычацца Еўропы як цэласці, і для пытанняў, якія тычацца месца Еўропы ў свеце. Калі яна мае быць сапраўды еўрапейскай, то яе сума не можа быць зменшаная вялікімі суб'еўрапейскімі цэласцямі. [...] Будучыня нашага кантынента вымагае, каб большыя нацыянальныя дзяржавы былі падзеленыя. Гэта не значыць, што яны павінны быць ліквідаваныя зусім, няма прычыны, чаму яны не маглі б існаваць як фармальныя цэласці, вакол якіх адбываюцца народныя гістарычныя падзеі, але як палітычныя сілы яны ўжо не могуць разлічваць на нашу падтрымку. [...] Цэнтралісцкі нацыяналізм часта знішчаў лакальныя адметнасці, што прычынілася да паўстання нацый і замяніла арганічную ідэнтычнасць ідэалагічнымі субстытутамі. Вузкае мысленне прывяло да таго, што доўгатэрміновыя інтарэсы былі прынесеныя ў ахвяру кароткачасовым прыбыткам. Не забываючы пра тое, што пачуцці, якія ляжаць у аснове нацыяналізму, могуць быць скіраваныя на дэструктыўныя паводзіны, трэба памятаць, што яны таксама ёсць крыніцай крэатыўнасці, што захоўвала і ўзбагачала нашу культурную спадчыну. Яны ёсць ахоўным мурам перад палітычным і эканамічным прагматызмам, і мы не можам сабе дазволіць іх страціць. Пытанне, з якім мы сутыкнуліся, палягае ў тым, як дапасаваць тое, што ёсць здаровае ў нацыяналізме, з адзінай адроджанай Еўропай, да якой мы імкнёмся».

Цытаваны вышэй Эрнст Юнгер у сярэдзіне васьмідзясятых гадоў сцвярджаў, што прыйшла пара развітацца з паняццем нацыянальнай дзяржавы, якая ёсць спадчынай французскай рэвалюцыі. Паводле меркавання Юнгера, далейшае развіццё аб'яднаўчых працэсаў у Еўропе пойдзе ў кірунку размывання дзяржаўных межаў, але пры гэтым і ўзмацнення значнасці малых айчын-рэгіёнаў. Ідэалам нямецкага пісьменніка ёсць еўрапейская «ўсеагульная дзяржава», «царства», якое будзе федэрацыяй малых супольнасцяў. Тое, што для Юнгера ёсць агульнай візіяй, застаецца і ў сучасных прыхільнікаў стварэння Еўрапейскай Імперыі, якія разумеюць узаемазалежнасць рэгіяналізацыі і аб'яднання Еўропы, перакладзеную на мову больш канкрэтных палітычных пастулатаў. Французскі аўтар Гіём Фай (Guillaume

Faye) мяркуе, што для стварэння Еўрапейскай Імперыі патрэбная супольная валюта, супольная эканамічная прастора і супольная сістэма абароны, якая, у сваю чаргу, вымагае існавання супольнай выканаўчай улады, прызначанай для найістотнейшых сфераў вялікай палітыкі. Паводле Фая, няма ніякай патрэбы пераносіць на Еўропу французскую мадэль нацыянальнай дзяржавы, наадварот – Імперыя як «добрая Федэрацыя» павінна абапірацца на аўтаномныя рэгіёны. На думку Фая, рэгіёну належыць укараненне ды прывязанасць або любоў да айчыны, народу – патрыятызм, Еўропе – нацыяналізм. Падобныя ідэі змяшчаюцца ў маніфесце Палітычнага Клуба Еўрапейскай Кансерватыўнай Рэвалюцыі «Minerve», што дзейнічае ў Мецы. У ім пастулюецца стварэнне Еўрапейскай Імперыі – палітычнай структуры, якая пераступае цесныя нацыяналізмы, атрыманыя ў спадчыну з XIX ст., і дазваляе захоўваць гістарычныя і рэгіянальныя ідэнтычнасці. Наогул, назва «Minerve» ёсць скаротам ад лацінскага «Рух дзеля Імперыі, Прыроды, Этыкі, Рэгіёнаў і Жыццёвасці Еўропы».

Імперская эліта, якая сёння кіруе Еўрапейскім Звязам, не павінна гэтак адкрыта прамаўляць, што рэгіяналізацыя ёсць важнай умовай стварэння праўдзівай Еўрапейскай Імперыі, аднак няма сумневаў у тым, што рэгіяналісцкія рухі ёсць для яе палітычным інструментам, які яна выкарыстоўвае для сваіх мэтаў, то-бок для ўзмацнення ўлады над усёй Еўропай. Зразумела, што паступовы працэс пазбаўлення нацыянальных дзяржаваў (правінцый) іх улады для дасягнення імперскіх мэтаў – досыць складаны, бо Імперыя існуе *in statu nascendi* і дагэтуль ствараецца. Яна пакуль не ёсць цалкам самастойным і суверэнным палітычным суб'ектам, дый працягваецца змаганне за месца ў імперскай эліце і за панаванне ў створаных цэнтральных інстытутах Еўропы. Гэта тлумачыць, чаму частка элітаў нацыянальных правінцый супраціўляецца рэгіяналізацыі і разам з тым імкнецца заняць месца ў імперскай эліце. Аднак іх супраціў не вынікае з палітычных прынцыпаў, але мае сваёй крыніцай прынятую палітычную тактыку. Прадстаўнікі тых элітаў мяркуюць, што не трэба праз рэгіяналізацыю заўчасна пазбаўляцца інструментаў улады над правінцыяй, пакуль не ўсталюецца баланс сілаў унутры імперскай эліты, якая паўстае. Яны ўважаюць рэгіяналізацыю за пагрозу, бо бачаць у ёй паслабленне ўласнай пазіцыі ў змаганні за панаванне ў кантынентальных інстытутах, якія цяпер ствараюцца. Яны хочуць мець як мага большы палітычны патэнцыял у барацьбе за месца ў імперскай эліце. Калі дачыненні ўлады ў імперскай эліце паступова стабілізуюцца, тады рэгіяналізацыя пойдзе напоўніцу, бо старыя нацыянальныя дзяржавы ўжо відавочна ператворацца ў нацыянальныя правінцыі, і нічога не будзе перашкаджаць ажыццяўляць тыя ці іншыя адміністрацыйна-тэрытарыяльныя рэформы ўнутры Імперыі, то-бок надаваць аўтаномію рэгіёнам, ствараць новыя «дзяржаўкі» і г.д. Для імперскай эліты межы паміж правінцыямі, як і тэрытарыяльны кшталт гэтых правінцый, ёсць істотнымі з гледзішча тэхнікі адміністравання Імперыяй, але не мае якога-кольвек адмысловага палітычнага значэння, таму што імперская эліта так ці інакш кіруе ўсёй Імперыяй, а намеснікі правінцый уваходзяць у яе склад. Вядома, пагроза, што якія-небудзь намеснікі правінцый могуць мець празмерныя амбіцыі, заўсёды існуе, але яна ёсць малой і можа ўзрастаць толькі тады, калі паслабне імперская цэнтраль, захраснуўшы ў знішчальных фракцыйных бойках.

Можна прадбачыць, што тая Еўрапейская Імперыя будзе адміністрацыйна падзеленая з аднаго боку на нацыянальныя правінцыі, хоць невядома, у якім дакладна кшталце і ў якой колькасці, а па-за тым будзе мазаіка рэгіёнаў, аўтаномных абшараў, краін, зямель і «княстваў». Італьянская група «Orion» апрача падзелу Італіі на рэгіёны пастулюе, што такія вялікія гарады як Рым, Генуя, Турын ці Мілан павінны мець статус, аналагічны статусу старажытных гарадоў-дзяржаваў або даўніх італьянскіх гарадскіх рэспублік. Рой Педэрсэн (Roy Pedersen) у кнізе «Адзіная Еўропа, сто народаў» кажа пра падзел Еўропы на мікранароды, гарады-дзяржавы, вольныя гарады, моўныя і этнакультурныя супольнасці, гістарычныя рэгіёны на этнічнай ці іншай аснове, або пра поўную «анархію» ў межах Еўрапейскай Імперыі. Ветэран руху брэтонскіх рэгіяналістаў і аўтар кнігі «Еўропа сотні сцягоў» (гэтая назва стала лозунгам шмат якіх рэгіяналісцкіх і аўтанамісцкіх рухаў) Ян Фуэр (Yann Fouéré) пісаў: *«Рэальная, натуральная Еўропа – гэта Еўропа шматлікіх малых дзяржаваў, шматэтнічных супольнасцяў, "княстваў" і вольных гарадоў, аб'яднаных і сабраных разам, вышэй плашчыні адрозненняў і апрычонасці, супольнай цывілізацыяй, выкаванай цягам двух тысячагоддзяў»*.

Аднак гэтая супольная цывілізацыйная плашчыня будзе таксама мець сваё палітычнае вымярэнне: па-над нацыямі, народамі, плямёнамі, краінамі, вольнымі гарадамі, рэгіёнамі, «княствамі», этнакультурнымі супольнасцямі будзе існаваць, як і спрадвеку, цэнтральны асяродак імперскай улады або якое-небудзь новае выданне еўрапейскай «універсальнай манархіі», пра якую мроіў Дантэ, відавочна не нейкай адрэстаўраванай музейнай манархіі, але гэткай, што прымае формы, дапасаваныя да палітычных, тэхнічных і гаспадарчых варункаў XXI стагоддзя. Надыходзіць час новых гібелінаў, якія адолеюць супраціў гвельфаў і створаць Еўрапейскую Імперыю. Надыходзіць добры час для рэгіёнаў.

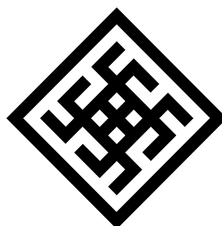
Але тут варта скрэктаваць крыху наіўныя ўяўленні пра рэгіяналізацыю, якую часам разумеюць як ідэю антыпалітычную, як праяву непалітычнага духу, сцягам якога ёсць адыход ад імкнення да суверэнітэту і велічы, як процістаўленне вялікай палітыцы і вялікай палітычнай архітэктуры шляхам высоўвання на першы план таго, што ёсць малым, свойскім, утульным, мірным, спакойным, празрыстым, таго, што ёсць блізкім і знаёмым светам. Рэгіён як дэпалітызаваная структура мае быць лекам ад палітыкі сілы, палітыкі амбіцый і экспансіі, што было характэрна для еўрапейскіх нацыянальных дзяржаваў. У гэтым сэнсе рэгіяналізм быў бы ўцёкамі ад палітыкі, уцёкамі ад улады і вялікіх гістарычных мэтаў.

Гэткае разуменне ёсць слушным, калі стасаваць рэгіяналізацыю да вялікіх нацыянальных дзяржаваў у Еўропе. Рэгіяналізацыя становіцца лекам ад знішчальных канфліктаў і братазабойчых войнаў паміж еўрапейскімі нацыянальнымі дзяржавамі, якія ў XX ст. раздзіралі Еўропу і давялі яе да падпарадкавання нееўрапейскім сілам. У гэтым сэнсе дзейнасць па рэгіяналізацыі ўнутрана пацыфікуе Еўропу, бо перашкаджае таму, каб асобныя нацыянальныя дзяржавы або іх кааліцыі асобна імкнуліся да велічы і суверэнітэту. Але гэтая дзейнасць адначасна спрыяе паўстанню ды ўзмацненню Еўрапейскай Імперыі, што дзякуючы засяроджванню палітычных, вайсковых, тэхнічных і гаспадарчых рэсурсаў, размеркаваных дагэтуль

сярод нацыянальных дзяржаваў, будзе імкнуцца да велічы і суверэнітэту, да ўдзелу ў панаванні над светам. Іншымі словамі, тое, што характарызавала даўнія нацыянальныя дзяржавы Еўропы, вяртаецца на вышэйшым узроўні: Еўрапейская Імперыя найболей хоча і мусіць ажыццяўляць палітыку сілы, мусіць распазнаваць ворагаў і хаўруснікаў, пашырацца, палітычна падпарадкоўваць сабе народы, землі і рэсурсы. Трэба адмовіцца ад наіўнага ўяўлення, што рэгіяналізацыя ў кантэксце аб'яднання Еўропы – гэта нейкая форма «швейцарызацыі» або выйсце з гісторыі, выйсце з сусветнай палітыкі. Рэгіяналізацыя, наадварот, мае служыць пераносу палітычных мэтаў ранейшых нацыянальных дзяржаваў на кантынентальны ўзровень. Мэты гэтыя: улада, моц, прэстыж, дамінацыя, пашырэнне сфераў уплываў, гегемонія – не страцілі ані каліва сваёй актуальнасці. Вялікадзяржаўныя памкненні застаюцца, толькі яны ўжо не могуць быць рэалізаваныя праз асобныя сталіцы еўрапейскіх дзяржаваў, але толькі праз цэнтральны асяродак кантынентальнай улады, для якога мэтай ёсць моц і слава Еўрапейскай Імперыі. ✸

З польскай мовы пераклаў Аляксей Дзермант

Allemann F. R. Aufstand der Regionen // Regierbarkeit. Studie zu ihrer Problematisierung. Red. Hennis W., Kielmansegg P., Matz U. T. II. Stuttgart, 1979.
Handbuch der westeuropäischen Regionalbewegungen. Red Blaschke J. Frankfurt/M, 1980.
Drew P. Euro-Regionalism: The Orion Initiative // Perspectives. 1990. № 1.
Faye G. Nouveau Discours á la Nation européenne, Paryż 1985.
Faye G. L`archeofuturisme. Paris, 1999.
Fouéré Y. L`Europe aux Cent Drapeaux. Essay pour servir a la construction de l`Europe. Paris, 1968.
Aufstand der Provinz. Regionalismus in Westeuropa. Red Gerdes D. Frankfurt/M, 1980.
Hielscher F. Pół wieku pośród Niemców // Rewolucja Konserwatywna w Niemczech 1918-1933, wybór i opracowanie Kunicki W. Poznań, 1999.
Jouvenel de B. Du povuoir. Histoire naturelle de sa croissance. Genewa, 1945.
Jünger E. Der Friede. Ein Wort an die Jugend Europas und an die Jugend der Welt. Hamburg, 1945.
Junges Forum № 5-6 (1978/79): Für ein Europa der Völker und Regionen, gegen das Europa der Krämer und Biürokraten.
Lob des Kleinstaats. Vom Sinn überschaubarer Lebensräume. Red.Kaltenbrunner G.-K. Fryburg, 1979.
Kohr L. The Breakdown of Nations. Londyn, 1957.
Lübbe H. Die große und die kleine Welt. Regionalismus als europäische Bewegung // Die Identität Europas. Red. Weidenfeldt W. Bonn, 1985.
Pedersen R. One Europe – 100 Nations. Clevedon, 1992.
Peeters Y. Zwischen Gemeinde und Gemeinschaft. Ansätze für ein erneuertes Europa-Konzept // Ökologie. 1997. № 2.
The Scorpion. № 12: For the Europe of a Hundred Flags. Robyns D. The End of Nationalism; Walker M. What is Regionalism?
Thiriart J. Un Empire de 400 millions d`hommes – l`Europe. Brussels, 1964.
Yockey Francis Parker, Imperium. The Philosophy of History and Politics. London, 1948.
Zieliński J. Anarcho-konserwatyzm albo: antynomie pogodzone // Ernst Jünger w publicystyce i literaturze polskiej lat 1930 – 1998. T. I. Wybór i opracowanie Kunicki W. i Polechoński K. Wrocław, 1999.



ІМПЕРЫЯ
ЯК УЗРОВЕНЬ АРГАНІЗАЦЫІ

ЯГОР
ЧУРЫЛАЎ

У сучасным палітычным і каляпалітычным дыскурсе тэрміну «імперыя» часта спадарожнічаюць устойлівыя негатыўныя канатацыі, асабліва калі гаворка ідзе аб Расійскай Імперыі і СССР. Таксама часта гучаць меркаванні аб заняпадзе стагоддзя імперый, гэткіх парэшткаў недацывілізаванасці.

Можна выкінуць гэтае слова на ўзбочыну, абвясціць па-за законам і растаптаць яго ліберальным чаравікам з кракадзілавай скуры, аднак гэта будзе толькі рытуальным выяўленнем чыіхсьці жаданняў. Яго дэнатат – імперыя як узровень арганізацыі чалавечага дзеяння – нікуды не знікае. І якія б паліткарэктныя эўфемізмы ні засланялі сутнасці, канцэнтраванасць кіравання планетай за апошнія некалькі тысячагоддзяў толькі ўзрастала. Немагчыма выключыць гэтае назіранне з хоць якога больш-менш маштабнага погляду на сусветны парадак, не страціўшы істотнага сэнсу, як немагчыма выдаліць імперскі ўзровень з цывілізацыйнай структуры. Імперыя можа асэнсоўвацца некаторымі людзьмі як самастойная каштоўнасць, іншымі – як сур'ёзная перашкода або перажытак, аднак мэтазгоднасць існавання імперый ляжыць па-за межамі эмацыйных да яе адносінаў.

І

Патрэба кантраляваць тэрыторыю, уласцівая жывёльнаму свету, у чалавечым грамадстве была матэрыялізаваная ў ідэі дзяржавы. Яна дазволіла канцэнтраваць кіраванне людзьмі і праз гэта – рэсурсам, у руках пэўнай групы, якую зручна называць элітай. У цяперашні час, як і тысячы гадоў таму, для ўстойлівага існавання дзяржавы ёй патрэбная аднастайнасць падкантрольнага грамадства і аднароднасць прыроднага ландшафту. Гэткая патрэба абумоўленая адзінкавасцю ідэалагічнай і арганізацыйнай формаў дзяржаўнай улады, якая прыстасоўваецца і прыстасоўвае асяроддзе, змяншаючы прыродную, сацыяльную, этнічную разнастайнасць, што дазваляе эканоміць сумарныя намаганні для кіравання. Да таго часу, пакуль дзяржавы не стануць дастаткова тэхналагічна развітымі дзеля пераадолення прыродных перашкод, яны імкнуцца ўпісацца ў біягеацэноз, таму горны хрыбет або край урадлівага стэпу хутчэй стане яго мяжой, чым унутранай тэрыторыяй. Жаданая аднастайнасць грамадства дасягаецца або натуральнай монаэтнічнасцю, або канструяваннем «нацыі» праз выхаванне дзяржавацэнтрычнай самаідэнтыфікацыі чалавека. Калі адкінуць малаістотную прысутнасць няўстойлівых структур вандроўнікаў, дзяржава ідэалагічна і практычна прывязаная да зямлі, да тэрыторыі і яе рэсурсу, абапіраецца на сталыя паселішчы і немагчымая без сталіцы. Прыярытэт тэрыторыі ў дачыненні да яе насельніцтва можна ацаніць хаця б праз тое, як часта дзяржава ахвяравала другім на карысць першага. Таксама відаць, што і светапогляд народу, які ўтварае дзяржаву, не ёсць першым прыярытэтам дзяржавы, калі паўстае пытанне аб яе выжыванні ў зменены умовах: узгадаем «Міланскі эдыкт» 313 г. імператара Канстанціна Вялікага, навеяны ці то хрысціянскімі відзежамі Канстанціна, ці то тым фактам, што самыя баяздольныя легіёны імперыі, якая знаходзілася ў заняпадзе, складаліся менавіта з хрысціянаў.

Імперыя ўзнікла, калі моц дзяржавы дазволіла ёй узвысіцца над сваімі геаграфічнымі і сацыяльнымі межамі, а адна дзяржава пачала падпарадкоўваць сабе іншыя, размешчаныя на другім баку хрыбта, населеныя людзьмі з іншай ментальнасцю і ўзніклыя ў адрознай кліматычнай зоне. Імперская ідэя адрозніваецца ад дзяржаўнай тым, што ў яе асадах даводзіцца мець справу з непарушнай прыроднай і этнічнай разнастайнасцю, і для дзейнага мясцовага кантролю гэта вымагае існавання правінцый, губерняў, штатаў і каланіяльных управаў з адносна самастойнай уладай. Імперская ідэя якасна адрозніваецца ад дзяржаўнай ужо тым, што дзяржава яшчэ можа апраўдваць сваё існаванне неабходнасцю выжыць, арганізавана спажываючы рэсурс на падпарадкаванай тэрыторыі, а дзеля апраўдання імперыі патрэбныя мэты вышэйшага кшталту, якія б сягалі вышэй за клопат аб хлебе надзённым. Культурная або расавая перавага, месіянскія і месіянерскія ідэі і звышпраекты давалі і даюць архітэктарам наддзяржаўнага кіравання і шараговым выканаўцам

На старонцы злева – імперскі замак у Нюрнбергу, Нямеччына

У загалоўку выкарыстаная выява райхсталера горада Ахен з імперскім гербам, 1570 г.

усведамленне мэтазгоднасці дзеяння. Дзеля таго, каб зняць з князя княскую шапку і надзець баярскую, больш дарэчную ў Радзе цара-гаспадара, трэба нешта большае за добрую дружыну. Тут не зашкодзіць паходжанне цара ад бога або, прынамсі, санкцыя ад яго мясцовых прадстаўнікоў.

Чуткі пра скон часу імперый паходзяць з назіранняў за трансфармацыямі буйных дзяржаўных утварэнняў, калі гэтыя ўтварэнні знікаюць з далягляду назіральніка. Гэтае цудоўнае знікненне тлумачыцца як дасягненне цывілізацыі з дапамогай яе «прагрэсіўнага» ліберальнага начыння, як вызваленне народаў ад «імперскага прыгнёту». Так, шматлікія імперыі фактычна разбураныя, цэнтралізаваная ўлада ў ранейшым выглядзе знішчаная. Аднак, невідавочным для многіх ёсць факт, што ўзровень канцэнтрацыі кіравання, увасабленнем якога і былі імперыі ў традыцыйным і федэратыўным іх разуменні, у эпоху глабалізацыі быў перасягнуты структурамі іншага кшталту і мог страціць актуальнасць.

II

Апрача тэрытарыяльнага вымярэння, дзе дзяржавы першапачаткова ёсць канкурэнтамі, можна вылучыць як найбольш істотныя этнічную, культурна-ідэалагічную і эканамічную перспектывы, у якіх таксама ідзе жорсткае змаганне.

Рэлігійныя інстытуты, якія дзейнічаюць у культурна-ідэалагічным полі, часта на роўных дужаліся з дзяржавай у моцы свайго ўплыву. Шматлікія сучасныя дзяржавы мелі і маюць жорсткія рэлігійна-ідэалагічныя ўстаноўкі, але ідэалагічныя канструкцыі самі па сабе не звязаныя з дзяржавай, і гэта лёгка ўбачыць на прыкладзе звычайнага пашырэння рэлігій праз юрыдычныя межы. Ідэалагічная блізкасць магла ўлагоджваць дзяржаўныя супярэчнасці, але ніколі не пазбаўляла ад іх. Пастаянныя міжусобныя войны ў хрысціянскім свеце, канфлікты паміж камуністычным Кітаем і СССР кажуць аб тым, што падобная культурная база і светапогляд з'яўляюцца толькі адным з узважаных складнікаў у агульнай раўнавазе сілаў, якія вызначаюць унутраны стан дзяржаваў і іх адносіны. Відавочна, што больш-менш развітая ідэалогія не мае тэрытарыяльнай прывязкі, якой валодае дзяржава.

Карціна ў эканамічным плане аналагічная. Эканоміка мае апасродкаванае дачыненне да тэрыторыі і культуры і можа наўпрост пераадольваць ідэалагічныя адрозненні, але найперш дзейнічае ў рэчышчы абмену матэрыяльных каштоўнасцяў. Тая ці іншая форма таварна-грашовых адносінаў у эканамічным вымярэнні паводзіць сябе з гледзішча тэорыі сістэмаў так сама, як дзяржава ў тэрытарыяльным вымярэнні, а рэлігійная фармацыя – у ідэалагічным. Гэта значыць, яна імкнецца да ўстойлівага пашырэння і перамогі ў канкурэнцыі з іншымі аналагічнымі існасцямі.

З ускладненнем працэдур рэсурснага абмену, пачынаючы ад увядзення золата як універсальнай тávарнай меры да складаных фінансавых дэрыватываў сучаснасці, гэтыя дачыненні і сам сэнс эканамічнай дзейнасці ўсё больш аддаляліся ад натуральнага рэсурсу і пераходзілі ў прастору спекуляцыйных аперацый, што маюць справу з патэнцыяламі іншай прыроды. Гэтая эвалюцыя ў пэўны момант прывяла да таго, што дзяржава перастала кантраляваць грашовыя плыні і эканамічныя працэсы папросту з прычыны недастатковай ёмістасці тэрытарыяльна-абмежаванай эканомікі як вагара кіравання ў гэтым полі. Прыродныя, дзяржаўныя і культурныя межы не ёсць значнай перашкодай для спекуляцыйных аперацый; спекуляцыйная эканоміка ўтварыла свой уласны транскантынентальны, транскультурны і наддзяржаўны абшар.

Этнічныя і расавыя адрозненні ды ўзаемадзеянні маюць сваю меру ўплыву на эканамічныя і ідэалагічныя падзеі. Яны ўсё яшчэ могуць служыць дзяржаваўтваральнай сілай, нягледзячы на тое, што эканамічная і культурная глабалізацыя часта сцірае ўспрыманне расавых і этнічных адрозненняў. Тым не менш, яны заўсёды будуць важныя, не зважаючы на цяперашні культ паліткарэктнасці, якая па сутнасці эксплуатуе расава-этнічную дыферэнцыяцыю праз уціск яе прызнання ў грамадстве.

Гэтыя чатыры вымярэнні можна разглядаць паасобку, аднак яны натуральным чынам і глыбока ўзаемазалежныя, таму што іх перакрыжоўвае і сумяшчае ў сабе кожны чалавек. Культурныя ўплывы і ідэалогіі змянялі, знішчалі ды стваралі дзяржавы. Эканамічныя патрэбы элітаў ствараюць і ўкараняюць выгадныя ім ідэалогіі, і цэлыя кантыненты трапляюць пад вонкавы кантроль праз фінансавыя манеўры транснацыянальных карпарацый.

III

У гісторыі чалавецтва ў кожным з чатырох вымярэнняў можна прасачыць развіццё розных структураў, якія так ці інакш кіруюць людзьмі. Спраектаваўшы на іх хрысціянства, мы бачым, як, нарадзіўшыся ў ідэалагічным вымярэнні і пашырыўшыся ў ім, яно на пэўны час падпарадкавала сабе дзяржаўную ўладу ў Сярэднявечнай Еўропе, здабыўшы аўтарытэт, які дае ўладарам тытул Памазанца Божага, а таксама зрабілася выгодным эканамічным прадпрыемствам.

Асобным радком у гісторыю ўпісаная Брытанская Імперыя. Складана весці гаворку аб нейкай сучаснай магутнасці Вялікабрытаніі як такой, але менавіта на яе падмурку выраслі эліты і былі выкаваныя вагары кіравання сусветным парадкам, вагары, якія знаходзяцца цяпер у паноўным над астатнім светам стане. Брытанская карона першай дасягнула літаральна глабальных памераў кантраляванай тэрыторыі («імперыя, над якой не заходзіць Сонца»), і таму менавіта брытанскія эліты першымі ўсвядомілі патрэбу трансфармацыі, калі іншыя імперыі пачалі таксама набліжацца да гэтага маштабу і адчувальна супернічаць. Утрыманне калоніі вайсковай сілай зрабілася надзвычай дарагім і неэфектыўным. Каланіялізм Францыі, Нямеччыны і экспансія Расіі, як і брытанскі каланіялізм, у той самы час налучылі на гэтую праблему і не здолелі вырашыць гэтую кіраўнічую задачу, моцна страціўшы ва ўплыве на свае калоніі ў большай частцы вымярэнняў, якія мы разглядаем.

Адрозненне Брытанскай Імперыі ў тым, што яна здолела перагрупаваць рэсурс такім чынам, каб вынесці магутнасці з дзяржаўнага вымярэння, дзе кіраванне станавілася ўсё меней выніковым, у вымярэнне эканамічнае і культурна-ідэалагічнае. Імперыя памерла, хай жыве Імперыя. Лонданскія эліты ў XVIII ст. пацярпелі тактычную паразу ў час амерыканскай рэвалюцыі, якая пазбавіла Брытанію прамога пратэктарату над часткай калоній. За час праўлення Чэрчыля імперыя паменшылася ў тэрытарыяльным вымярэнні да памераў вострава.

Калі ж джэнтльмены атрымалі тэхналагічны кантроль над звышдзяржаўнымі працэсамі, Брытанская імперыя як дзяржава зрабілася для гэтага кансорцыюму не больш патрэбнай, чым астатнія дзяржавы ў руху фігур на Вялікай Шахматнай Дошцы. У выніку мэтаскіраванай двухбаковай працы і шэрагу манеўраў, да якіх далучыліся і забойствы прэзідэнтаў, фінансава-прамысловыя кланы здолелі атрымаць істотны кантроль над дзяржаўнай машынай Злучаных Штатаў Амерыкі і зрабіць іх для сябе больш магутнай, чым Брытанія, апорай у геапалітычнай гульні. У выніку, пачынаючы з канца XIX ст., іх дзейнасць прывяла да таго, што большая частка свету атрымала доларавы ашыйнік, крэдытную пятлю і «аднапалярнасць», якія падмацоўваюцца амерыканскім Войскам, Флотам, Федэральнай Рэзервовай Сістэмай, а таксама Галівудам і МакДональдсам.

IV

Вынік з прамоўленага наступны: найвышэйшая канцэнтрацыя кіравання сёння паднялася над узроўнем самых буйных дзяржаўных альбо рэлігійных структур. Можна канстатаваць смерць вусеня, назіраючы разарваны кокан, але вялікай памылкай будзе не заўважаць узмахі крылаў матылька над галавой.

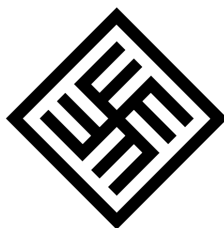
«Імперскае» або «антыімперскае» мысленне, дыскурс, які кідаецца паміж гэтымі *pro et contra*, шмат у чым замкнуты ў паняткавым полі XIX ст., з яго ўрачыстасцю нацыяналізму. Урачыстасць нацыяналізму ўжо ў XX ст. хутка ператварылася ў трагічны фарс. Думка, якая выйшла за гэтыя рамкі, і арганізаваная дзейнасць зрабілі дзяржавы аператыўнымі прыладамі ажыццяўлення сваіх мэтаў. Барацьба за імперыю, а роўна – супраць імперый, з вышэйшага кіраўнічага паверху, верагодна, выглядае, як сварка гандляроў за месца на кірмашы. Адзін з іх можа перамагчы і адчуваць сябе шчаслівым, іншы – мітынгаваць за роўныя правы, але шырыню і размяшчэнне гэтых гандлёвых месцаў, як і плыні пакупнікоў да гэтых месцаў праз шэрагі вызначае дырэктар рынку. Для нашых баякаў, зрэшты, гэта можа быць недаступным для рэфлексіі «натуральным ходам рэчаў».

Архітэктура *Novus Ordo Seclorum*, якую стварыла і ўвасабляе сусветная фінансавая эліта, як падаецца, ёсць праектам стэрылізацыі і кансервацыі планеты, дзе вытворчая клаака ніжэйшых расаў лакалізаваная і агароджаная ад экалагічнай пастаралі «Залатога мільярда» эфектыўным нанабар'ерам.

Ёсць сэнс сцвярджаць, што любая арганізаваная сацыяльная сіла, якая мае прэтэнзію на ўласнае бачанне ўладкавання свету, альтэрнатыўнае ў адносінах да намераў гэтых архітэктараў, павінна мець мэты прынамсі не меншыя ў сваім маштабе. І адваротнае: толькі тая арганізацыя, якая мае мэты вышэйшага парадку, зможа дужацца з мацёрай планетарнай элітай на планетарным жа ўзроўні. Эліта такога кшталту не ўдзельнічае ў пралетарскіх бойках за павялічэнне заробку. Яна нават не зацікаўленая ў «прыніжаным і абражаным» становішчы працоўнага класа, на што могуць грашыць дробныя прамыслоўцы, але тэхналагічна выкарыстоўвае такую сітуацыю і імкненні для ўласных патрэбаў.

Толькі дастаткова ёмістыя мэты здатныя змясціць у сабе ўсякую імперыю або шмат імперый як мэтазгодна функцыянуючы арганізм. Адзіным пазбаўленым людаедства варыянтам працягу існавання чалавечай расы з'яўляецца экспансія: выдаткаванне чалавечай энергіі на арганізаваны рух у космас – космас фізічны, псіхічны, кагнітыўны, духоўны. Не банальнае павелічэнне фінансавання касмічных праграм, а паварот чалавечай волі і ўчынкаў у бок арганізаванага пераадолення ўласных межаў, структурная эвалюцыя асобы і грамадства, перагляд назапашанага чалавецтвам практычнага і тэарэтычнага багажу ў гэткай перспектыве. Гэтая амбіцыя, магчыма, малазразумелая грамадзянам свету, захопленым эканамічнымі гульнямі, можа стаць і для іх адзіным шляхам выжывання.

Імперская ідэя можа і павінна стаць неабходным, але прахадным пунктам у такім руху. Аднак, у іголкавае вушка неспакойнай будучыні наўрад ці пралезуць груваслкія інстытуты і старыя прынцыпы мінулага. Імперыя ў канчатковым выніку – узровень арганізацыі разнастайных чалавечых аб'яднанняў пад сцягам звыш-ідэі. І менавіта гэта, а не патрэба ў захаванні традыцыйнага ладу, патрыярхальны гонар ці крыўда ад паразы, ёсць тым, што робіць яе жыццёва неабходнай. Пасіянар сённяшняга дня, калі ён не жадае быць энергічнай вавёркай у чыімсьці коле, павінен ужо цяпер жыць жыццём тысячагадовай даўжыні. ✸



ТРАДЫЦЫЯНАЛІЗМ І БЕЛАРУСЬ,
АЛЬБО ПРА МІФ СЯРЭДНЯЙ ЕЎРОПЫ

АЛЯКСЕЙ
ЛАСТОЎСКІ

Наш свет перанасычаны ідэалогіямі. Цяпер ужо немагчыма нявінна глядзець на гэты свет, чыстым і празрыстым позіркам. Адукацыя і стос прачытаных кніжак прымушаюць кожнага больш-менш абазнанага чалавека рабіць выбар паміж рознымі «-ізмамі», тым больш што варыянтаў надзвычай багата. Тут табе кальвінізм і анархізм, фашызм і мультыкультуралізм, індывідуалізм і глабалізм. Спіс «-ізмаў» можна цягнуць да бясконцасці. Але сярод гэтых ідэалогій ёсць такія, што моцна ўплываюць на сучасную рэчаіснасць, пад іхным уплывам змяняюцца дзяржаўныя абрысы, пачынаюцца войны ці ўсталёўваюцца новыя веравызнанні. Без сумневаў, такім уплывам валодае нацыяналізм, які стаў вызначальным прынцыпам дзяржаўнага будаўніцтва яшчэ ў XIX стагоддзі, і нават буры глабалізацыі толькі трохі пашматалі гэты магутны карабель. *«Менавіта нацыяналізм палітычна стварыў наш свет такім, якім ён ёсць, і гэта яшчэ мякка сказана»*[1]. У перспектыве нацыяналістычнага дыскурсу чалавецтва ўяўляецца сукупнасцю адносна самастойных і аўтаномных супольнасцяў, якія ў адносінах культуры будуюцца як нацыі, а ў адносінах улады – як дзяржавы. Такі погляд экстрапалюецца на ўсю папярэднюю гісторыю, працэсы і падзеі якой інтэрпрэтуюцца праз прызму ўяўленняў пра неабходную і непазбежную, прыроджаную натуральнасць нацыі-дзяржавы, што ацэньваецца як фундаментальная норма[2]. Больш за тое, сам дыскурс нацыяналізму пераўтварыўся з тэмы публічнай рыторыкі ў падставы банальнай свядомасці, якая наскрозь пранізвае нашы паводзіны і пасляхова пазбягае праблематызацыі і рэфлексіі.

Мы ўсе аказваемся фактам свайго нараджэння прыпісанымі да нацыянальных дзяржаваў, і гэта ўспрымаецца як дадзенасць, арганічная і натуральная з'ява. Толькі крытычны погляд навукоўца альбо пазіцыя прыхільніка іншага «-ізму» можа ўзарваць гэтую цэментную трываласць разумення свету ў катэгорыях адвечнага існавання нацый.

Мэтай гэтага артыкулу якраз і будзе крытычны разгляд ідэалогіі і практыкі нацыяналізму ў дачыненні да беларускай сітуацыі з пункту гледжання традыцыяналізму (у крыўскай версіі).

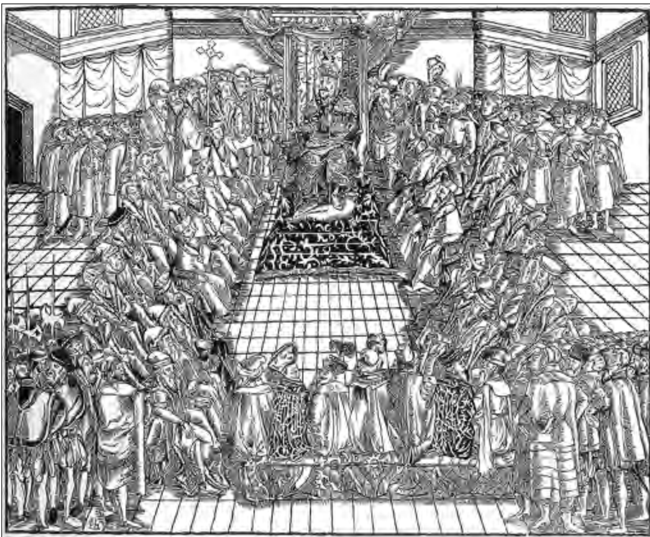
Адразу даводзіцца абмовіцца, што тут вядзецца зусім не пра «аб'ектыўны» разгляд гэтай тэмы. Цяпер у сацыяльна-гуманітарных навуках пасля постмадэрнісцкіх хваляванняў усталяваўся новы канон «аб'ектыўнасці», праз які прасоўваецца звычайны левы інтэлектуальны крытыцызм ды літаральная інверсія герархій, замацаваных на працягу тысячагоддзяў сацыяльнага суіснавання. Гэта прыводзіць да таго, што ствараецца новая сістэма каштоўнасцяў, якая афарбоўвае і вызначае змястоўнае напаўненне інтэлектуальных тэкстаў і практык, дзе на пярэдні план выводзяцца касмапалітызм, талерантнасць, змаганне за правы меншасцяў ды глыбокі недавер да дысцыплінарных практык. Сучасную крытыку нацыяналізму ў гуманітарных навуках трэба ведаць і ў пэўнай ступені яе можна выкарыстоўваць, але відавочныя абмежаванні такога падыходу вымагаюць звароту да пэўнай трывалай светапогляднай пазіцыі, з якой толькі і можна рабіць каштоўнасныя меркаванні, а не проста аднаўляць і легітымізаваць папулярныя думкі постліберальнага кшталту.

ВОЛЯ НАЦЫІ СУПРАЦЬ САКРАЛЬНАГА АЎТАРЫТЭТУ: ТРАДЫЦЫЯНАЛІСЦКАЯ КРЫТЫКА НАЦЫЯНАЛІЗМУ

У якасці такога пачатковага пункту нашых разважанняў выступае атаясамленне з лініяй традыцыяналізму, якая канчаткова аформілася на перыферыі мадэрнай думкі ў першай палове XX ст. пад уплывам такіх выбітных мысляроў як Рэнэ Генон і Юліюс Эвола. Менавіта праз сваю маргінальную дыспазіцыю сярод модных трэндаў традыцыяналісты здолелі ясна, лагічна і пераканаўча сфармуляваць свае прынцыпы. У спіс нашых задач не ўваходзіць падрабязнае вытлумачэнне ўсіх дэталяў і асаблівасцяў традыцыяналісцкага светапогляду, але трэба азначыць фундаментальныя падставы, без ведання якіх будзе немагчыма зразумець логіку крытыкі нацыяналізму.

Асноваю традыцыяналізму паўстае крытыка сучаснага свету, які ўважаюць за апошнюю стадыю дэградацыі прымардыяльных найвышэйшых прынцыпаў – гэты перыяд апісваецца ў

На старонцы злева – Вострая Брама (Aušros Vartai), Вільня



Сейм Рэчы Паспалітай. Ілюстрацыя з трэцяга выдання Літоўскага Статута, 1619 г. У традыцыйным грамадстве палітычны суверэнітэт увасабляўся постацяю манарха, што меў сакральную легітымацыю. Арыстакратычная эліта з'яўлялася г. зв. палітычнай нацыяй, якая разам з манархам ажыццяўляла кіраванне дзяржавай. Пасля французскай рэвалюцыі ў Еўропе пашырылася эгалітарная мадэль нацыі, якая стала калектыўным носьбітам суверэнітэту, а сакральную легітымацыю замяніла працэдура ўсеагульных выбараў

адпаведнасці з цыклічнай канцэпцыяй часу як Калі-Юга, Жалезны Век, час поўнага заняпаду і блізкага канца свету. Мадэрнасць супрацьставіцца традыцыйнаму грамадству, заснаванаму на сакральных каштоўнасцях. Такім чынам, паслядоўная крытыка сучаснага свету, дзе парадак саступае хаосу, дух – матэрыі, сакральнае – прафаннаму, з'яўляецца адным з падмуркаў традыцыяналісцкай думкі. *«Спецыфічна сучасным і беспрэцэдэнтным з'яўляецца заснаванне цэлай цывілізацыі на выключна негатыўных падставах, на абсалютнай адсутнасці найвышэйшага Прынцыпу»*, – так вельмі крытычна характарызуе сучасны свет Рэнэ Генон[3]. Альтэрнатываю гэтаму абвяшчаецца адзіная прымардыяльная традыцыя, якая выступае ў якасці асноватворнага прынцыпу будовы свету. Юліюс Эвола піша: *«У сваім сапраўдным жывым разуменні традыцыя не мае нічога супольнага з дагадлівым канфармізмам у адносінах да мінулага ці інертным працягам мінулага ў сучаснае. Традыцыя ў сваёй сутнасці метагістарычная і адначасова дынамічная, гэта агульная сіла, якая дзейнічае паводле прынцыпаў, якія маюць найвышэйшую легітымацыю (калі хочаце, можна нават сказаць: паводле прынцыпаў, дадзеных зверху), на працягу пакаленняў захоўваючы духоўную пераемнасць і праяўляючы сябе ў самых разнастайных інстытутах, законах, формах дзяржаўнага ладу, якія могуць мець значныя адрозненні між сабою»*[4]. На ўзроўні сацыяльна-палітычнага ладу такімі найвышэйшымі традыцыйнымі каштоўнасцямі з'яўляюцца прынцыпы імперыі як ідэалу дзяржавы, аўтарытэту, герархіі, справядлівасці, парадку.

Традыцыяналізм – гэта татальны светагляд, які можа выступаць у якасці падставы для ацэнкі любой сацыяльнай з'явы, больш за тое, ён якраз гэтага і патрабуе. Тут мы спынімся толькі на адным з аспектаў сучаснага свету, які ўступае ў даволі складаныя ўзаемадачыненні з традыцыяналізмам. Мова пойдзе пра нацыяналізм, які стаў рухавіком пераўтварэння сучаснай карты свету ў супольнасць нацый-дзяржаваў. Але так было не заўсёды. Будаванне дзяржавы на падставе нацыі – гэта з'ява, характэрная толькі для мадэрнага часу, нягледзячы на паспяховае інструментальнае прыстасаванне гістарыяграфіі пад абслугоўванне разумення гісторыі як карціны адвечнага існавання нязменных і своеасаблівых сутнасцяў – нацый.

Слова *natio* мае даўняе паходжанне (яшчэ з лаціны)[5], але да Новага часу яно мела іншае значэнне, як цяпер. Першапачаткова яго выкарыстоўвалі для вызначэння групы людзей, звязаных між сабою супольным месцам нараджэння і культурай. У першую чаргу гэты тэрмін выкарыстоўваўся для азначэння суполак чужаземцаў (напрыклад, этнічных суполак студэнтаў у сярэднявечных універсітэтах). Тэрмін «нацыя» нічога не казаў пра сувязь з буйнейшымі супольнасцямі і не меў яўнага палітычнага вымярэння[6]. То-бок сярэднявечная «нацыя» была большай за сям'ю, але меншай за клан і народ.

Не зважаючы на сваю даволі складаную генеалогію, як ясная дактрына нацыяналізм сфармаваўся за часоў Французскай рэвалюцыі. Менавіта тады лозунг «Божай міласцю», які служыў дзеля легітымацыі ўлады манархаў, быў зменены на формулу «воляй нацыі», што азначала пераход да якасна новай арганізацыі дзяржаўнага ладу. Такім чынам быў аспрэчаны традыцыйны палітычны прынцып найвышэйшай улады. Стварэнне сучасных нацыянальных дзяржаваў у Еўропе XIX стагоддзя па сутнасці кіравалася антыарыстакратычным, антыфеадальным духам, адмаўленнем ад прызнання найвышэйшага аўтарытэту Святой Рымскай Імперыі. Кіраўнікі новых дзяржаваў, якія страцілі сакральную легітымацыю ўлады, пачалі шукаць яе ў масах, якія сталі набываць усё большую вагу. Нацыяналізм пайшоў на хаўрус з рэвалюцыяй, канстытуцыяналізмам, лібералізмам і дэмакратыяй і, як пісаў Эвола, *«з тых часоў ён стаў сцягам у руках тых рухаў, якія, пачынаючы з рэвалюцый 1789 і 1848 гг. і да 1918 г., разбуралі ўсе асновы старога ладу традыцыйнай Еўропы»*[7].

Элі Кедуры вызначае паўстанне нацыяналізму пазнейшым часам, калі піша, што гэтая ідэалогія была вынайдзеная ў Еўропе ў пачатку XIX ст. Пры гэтым ён дае даволі слушнае азначэнне нацыяналізму: *«гэтая дактрына сцвярджае, што чалавецтва натуральным чынам падзеленае на нацыі, што нацыі валодаюць асаблівымі якасцямі, якія могуць быць вызначанымі, і што адзіным легітымным тыпам кіравання з'яўляецца нацыянальнае самакіраванне»*[8].

Адпаведную ідэалагічную сувязь каштоўнасцяў мадэрнасці і нацыяналізму адзначае і шведскі сацыёлаг Горан Тэрбарн: *«Калектыўная будучыня становіцца даступнай толькі для мадэрных грамадзянаў, што наўпрост уздзейнічае на культурныя канфігурацыі дзяржаваў. Папярэднім доўгім герархіям і свабодным сегментацыям кідаюць выклік калектыўныя праекты будучыні, якія ўяўляюцца царствамі свабоды і розуму, нацыянальнай самарэалізацыі і развіцця, класавай эмансіпацыі ды многага іншага. Цэльныя культуры індывідуалізму, нацыяналізму, рэпрэзентацыйнай дэмакратыі, сацыялізму ці «Х»-вобразу жыцця нападаюць на раскіданыя культуры герархічных станаў і лакальных сегментаў, уціскаюць іх ці маргіналізуюць»*[9].

Акрамя ідэалагічных паралеляў мадэрны характар нацыяналізму вызначаецца праз важкасць сутнасных характарыстык нацыянальных дзяржаваў:

1) яны патрабуюць уніфікаванага легальнага кодэксу агульных правоў і абавязкаў;

2) яны засноўваюцца на ўніфікаванай эканоміцы з падзелам працы, а таксама з мабільнасцю тавараў і індывідаў у межах нацыянальнай тэрыторыі;

3) ім патрэбная кампактная тэрыторыя з «натуральнымі» межамі ў свеце падобных кампактных нацый;

4) яны патрабуюць адзіную палітычную культуру, масавую адукацыю і сістэму медыяў, якія б сацыялізавалі новыя пакаленні «грамадзянаў» гэтай нацыі[10].

Відавочна, што ўсе гэтыя параметры ў раннемадэрных дзяржавах толькі нараджаліся і змаглі ўвасобіцца ў сацыяльную практыку толькі ў эпоху Мадэрну.

Такім чынам, у дыскурсе нацыяналізму натуралістычная дадзенасць – фактычная прыналежнасць да канкрэтнай этнічнай супольнасці – пераўтвараецца ў нешта містычнае і надзяляецца статусам найвышэйшай каштоўнасці, асновы нацыянальнага і міжнароднага парадку. Пры гэтым «нацыя» (альбо «народ», які часта выступае ў ролі семантычнай замены) ёсць носьбітам вярхоўнай улады, падставай калектыўнай салідарнасці і аб'ектам вернасці. Але ж паняткі нацыі, радзімы і народу, не зважаючы на рамантычны і ідэалістычны арэол, па сутнасці належаць не палітычнаму, а натуралістычнаму і біялагічнаму ўзроўню і адпавядаюць мацярынскаму і фізічнаму вымярэнню супольнасці. Адпаведна, у нацыяналістычнай ідэалогіі відавочная рэгрэсія ад мужчынскага да жаночага. Вобраз Радзімы як Маці, як Зямлі, да якой мы належым як дзеці, роўныя паміж сабою і

Вялікі князь літоўскі і кароль польскі Жыгімонт I Стары (1467 – 1548). Манарх у традыцыйным грамадстве ўвасабляў яго стабільнасць і адзінства, асвечанае звыш ды гарантаванае спадчынным прынцыпам перадачы ўлады

павязаныя братцвам, наўпрост вызначае той фізічны, жаночы і мацярынскі ўзровень, які мае ў сваёй сутнасці дапалітычны характар. Таму няма нічога дзіўнага ў тым, што радзіма і нацыя амаль заўсёды алегарычна адлюстроўваюцца жаночымі фігурамі. Прынцыпы нацыяналістычнай ідэалогіі з апеляцыямі да радзімы і нацыі Эвола лічыў наўпрост супрацьлеглымі тым, на якіх будавалася традыцыйная дзяржава – сапраўднай герархіі і трансцэндэнтнага аўтарытэту. *«Змацаваннем традыцыйнай дзяржавы служылі адданасць і вернасць, не абавязкова звязаныя з натуралістычным фактам нацыянальнай прыналежнасці; яе аснову складаў прынцып парадку і вярхоўнай улады, які, выходзячы за гэтыя чыста натуралістычныя рамкі, захоўваў сваю законную сілу таксама на прасторах, населеных мноствам розных народаў»*[11].

На думку італьянскага традыцыяналіста, у сучасных умовах простага звароту да «нацыі» недастаткова, нават калі да яе далучацца прадстаўнікі палітычнай эліты. У якасці падставы сапраўднага і ўстойлівага палітычнага арганізму ён вылучае прынцып Імперыі, які засноўваецца на вартасцях непахіснага аўтарытэту і вярхоўнай улады. Імперыя ў сваім паўстанні мусіць абапірацца на эліту, якая вызначаецца паняткамі духоўнай мужнасці, рашучасці і безасабовасці. Прынцып Імперыі Эвола прапаноўвае і ў якасці інтэграцыйнага пачатку для еўрапейскай супольнасці, для аб'яднанай Еўропы. *«Якасна вышэйшая прырода імперскага прынцыпу абумоўленая выключна яго перавагаю ў адносінах да вузка палітычнага абсягу, бо ён абапіраецца на ідэю, традыцыю і валодае духоўнай уладай, што і надае яму законнасць»*. Менавіта гэтая трансцэндэнтная якасць Імперыі дае ёй права накладаць абмежаванні на суверэнітэт асобных еўрапейскіх дзяржаваў перад абліччам імперскага «суверэннага права»[12]. Сучасныя прынцыпы аб'яднання Еўропы, на яго думку, мусілі абапірацца на досвед Сярэднявечча, калі нават разбуральнікі Рымскай імперыі – каралі варварскіх народаў – ажыўлялі і аднаўлялі імперскі ідэал. *«Яны ўсімі даступнымі для іх сродкамі дэманстравалі сваю «роднасць» з імперыяй, пераемнасць сваёй улады і ўлады імперскай, такім чынам імкнучыся зрабіць яе не бяз'якаснай працягласцю, але "светам", які мае і рэалізуе акрэсленыя гістарычныя, палітычныя і культурныя сэнсы, ажыццяўляе "адзіны парадак" як зямное адлюстраванне касмічнай універсальнасці»*[13].

Пры гэтым Эвола рашуча выступаў супраць нейкага змешвання еўрапейскіх нацый у адзіны «плавільны кацёл»; гэтай ліберальнай версіі сцірання ўсялякіх межаў ён супрацьставіў ідэю арганічнай федэрацыі, дзе нацыі будуць спалучацца ў герархічнае адзінства, не страчваючы сваёй прыроды і існы. Еўрапейская Імперыя мусіць абмежаваць суверэнітэт нацыянальных дзяржаваў, але пры гэтым захоўваць культурную ідэнтычнасць еўрапейскіх нацый. Адзін з найбольш уплывовых лідараў думкі «новых правых» Ален дэ Бенуа бачыць у імперыі плюралістычную альтэрнатыву гамагеннаму і ўніфікацыйнаму ідэалу нацыянальнай дзяржавы: *«Прынцып імперыі імкнецца ўзгадніць адзінкавае і множнае, прыватнае і ўніверсальнае, яе асноўным законам ёсць аўтаномія і шанаванне разнастайнасці. Імперыя імкнецца да ўніфікацыі на найвышэйшым узроўні, без руйнавання разнастайнасці культур, народаў і этнічнай адметнасці. Яна – цэлае, чые часткі аўтаномныя сувымерна трываласці таго, што іх лучыць»*[14].

ПАЎСТАННЕ БЕЛАРУСКАГА НАЦЫЯНАЛІЗМУ І ЯГО АЛЬТЭРНАТЫВЫ

Самы паслядоўны і жорсткі крытык нацыяналізму з пазіцый традыцыяналізму італьянскі барон Юліюс Эвола[15] ўсё ж пераважна абапіраўся на досвед заходняй дэмакратыі і, адпаведна, на разнастайнасць нацыяналізму, якая сфармавалася і квітнела ў тым гістарычна-культурным рэгіёне. Між тым, нацыяналізм як дыскурс маніфеставаўся і ў даволі адрозных гістарычных формах, ствараючы нават зусім дзіўныя і фантасмагарычныя камбінацыі з іншымі «-ізмамі» – ці то фашызмам і нацызмам, марксізмам, рэлігійнымі рухамі і г.д.[16]

Найбольш істотнае адрозненне паміж рознымі тыпамі нацыяналізму зафіксаваў у пачатку ХХ ст. Фрыдрых Майнэке, калі звярнуў увагу на прынцыповае разыходжанне паміж палітычнай нацыяй, заснаванай на супольнай палітычнай гісторыі ды канстытуцыі, і культурнай нацыяй, заснаванай на супольнай культурнай спадчыне. Крыху пазней амерыканскі сіяніст чэшскага паходжання Ганс Кон распрацаваў адпаведную структуру дыхатаміі, якая ўключала палітычны тып (заходняя мадэль) і культурны тып (усходняя мадэль) нацыяналізму. Культурная форма нацыяналізму апісвалася як арганічны, містычны і часцяком аўтарытарны нацыяналізм, у адрозненне ад грамадзянскага і рацыянальнага нацыяналізму на Захадзе. Замест выкарыстання заходняга рацыяналізму і ўніверсальных стандартаў у якасці свайго апраўдання, усходнееўрапейскі нацыяналізм звяртаўся да спадчыны свайго мінулага і ажыўляў старажытныя асаблівасці сваіх традыцый. Кон даказваў, што з-за адсталасці сацыяльнага і палітычнага развіцця нацыяналізм па-за заходнім светам знайшоў свой першы выраз у культурнай галіне. Тут нацыя стала марай і надзеяй навукоўцаў і паэтаў, клопатам адукацыі і прапаганды, а не палітыкі і ўраду.

Зразумела, што гэты падзел мае толькі тыпалагічнае значэнне, то-бок, няма палітычнага і культурнага нацыяналізму як такога, і нацыянальныя рухі ў кожнай краіне ўлучаюць элементы і першага, і другога. Але вага і значнасць прыярытэтаў могуць істотна адрозніваццa, таму такі падзел дае магчымасць пазбегчы выключна заходняй аналітычнай мадэлі і ўлічыць рэгіянальную і лакальную спецыфіку.

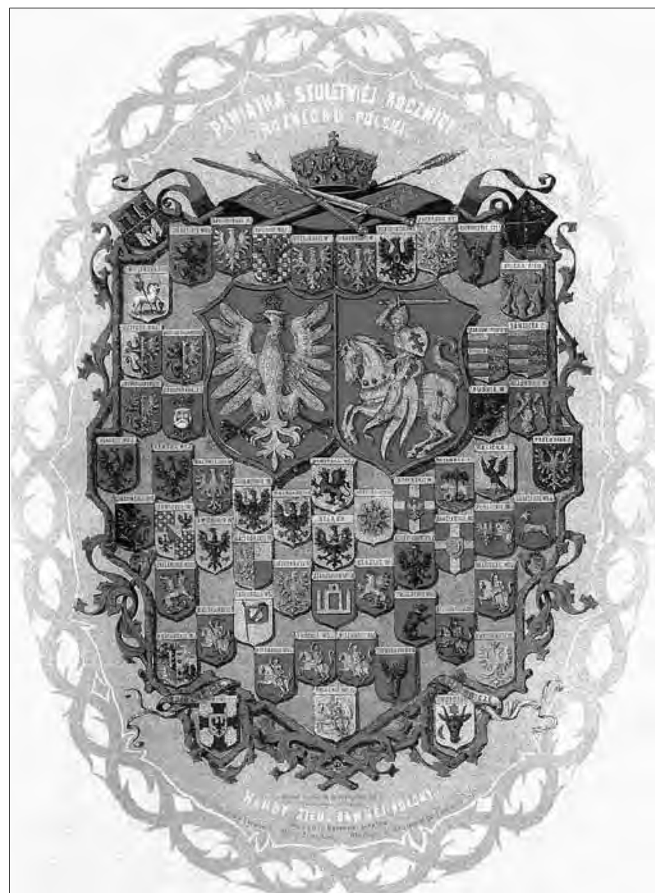
Так і ў беларускім выпадку нацыяналізм фармаваўся сваім адметным шляхам, хоць і з улікам досведу суседніх нацыянальных рухаў, якія развіваліся часам больш інтэнсіўна і хутка. Фактычна працэсы этнагенезу пачалі ўваходзіць у стадыю нацыятварэння на гэтых абшарах яшчэ ў перыяд існавання раннемадэрнай Рэчы Паспалітай. Ідэнтыфікацыя жыхароў гэтай дзяржавы была даволі складанай – бо тут былі пераплеценыя этнічныя, рэлігійныя і палітычныя чыннікі. На тэрыторыі Вялікага Княства яшчэ захоўваўся ідэнтыфікацыйны падзел на літвінаў і русінаў (межы і прынцыпы гэтага падзелу яшчэ не вызначаныя цалкам у гістарычнай навуцы). Але, тым не менш, літвіны заставаліся найвышэйшым узроўнем ідэнтыфікацыі, бо ён належаў да палітычнага прынцыпу. Галоўнай праблемай этнагенетычных працэсаў стала тое, што мясцовая арыстакратыя практычна цалкам засвоіла «польскую» культурна-палітычную тоеснасць (хоць і ў адметнай форме – «літвін з паходжання, паляк з нацыянальнасці»), у той час як цалкам нявызначанай заставалася этнічная маса сялянства. Сяляне ўсведамлялі сваю адрознасць ад паноў, але іх надта не абыходзіла, да якой этнічнай катэгорыі яны належаць, – пра гэта кажа феномен тутэйшасці, для якога характэрным якраз і з'яўляецца свядомае пазбяганне разумення сваёй культуры і супольнасці ў нацыянальнай тэрміналогіі, як навязанай звонку і штучна.

Практычна лёс Беларусі быў вызначаны ў XIX стагоддзі, калі гэтая тэрыторыя ў складзе Расійскай імперыі стала аб'ектам для розных канфліктных мабілізацыйных стратэгій. *«Прастора імперыі становіцца не толькі арэнай змагання нацыянальных рухаў, але і аб'ектам гэтага змагання, бо кожны з гэтых рухаў фармуе і прасоўвае ў масавую свядомасць свой праект ці вобраз "нацыянальнай тэрыторыі", г. зн. той зямлі, якая "паводле права" мусіць належыць менавіта гэтай нацыі, і ніякай іншай»*[17].

Фактычна ў той час суіснавалі і вялі зацятае змаганне розныя мабілізацыйныя стратэгіі, адны з якіх апелявалі да ідэалаў раннемадэрнай дзяржавы, найвышэйшай асновай якой была альбо манархічная дынастыя (Расійская імперыя), альбо шляхецкі народ (Рэч Паспалітая), іншыя ўжо прымалі на ўзбраенне агрэсіўную рыторыку расійскага альбо польскага нацыяналізму з правобразам гамагеннай культурнай нацыі.

На скрыжаванні гэтых канфліктных інтарэсаў у XIX ст. і пачало выкарыстоўвацца паняцце *беларусы* для азначэння сялянскай масы. Нараджэнне нацый праходзіла некалькі стадый (паводле класіфікацыі чэшскага навукоўца Міраслава Гроха): ад навуковага апісання культурнай адметнасці этнічных груп

Плакат з гербамі зямель Літвы і Польшчы, прысвечаны стагоддзю падзелу Рэчы Паспалітай Двух Народаў, 1872 г.



праз фармуляванне мясцовай інтэлігенцыяй патрабаванняў аўтаноміі да мабілізацыі шырокіх масаў у барацьбе за палітычную незалежнасць[18]. Фармаванне беларускай нацыі праходзіла паводле такой самай схемы, толькі са значным спазненнем, нават у параўнанні з блізкімі паводле становішча ўкраінцамі і літоўцамі. Грунтоўныя навуковыя даследаванні беларускіх абшараў у XIX ст. (пераважна расійскімі навукоўцамі) дазволілі стварыць падставы для фармулявання адметнасці мясцовага насельніцтва, але адсутнасць «нацыянальнай» арыстакратыі і адпаведна нешматлікасць інтэлігенцыі прыводзіла да практычнай несфармуляванасці нацыянальных патрабаванняў. Толькі ў другой палове XIX ст. носьбіты яшчэ гібрыднай польска-беларускай ідэнтычнасці (найперш Кастусь Каліноўскі і Францішак Багушэвіч) агучылі палітычныя і сацыяльныя патрабаванні «новага» беларускага народу.

Але і гэтыя вытлумачэнні беларускай нацыі мелі яшчэ хутчэй пераходны характар і былі моцна звязанымі з папярэднімі ідэнтыфікацыйнымі шаблонамі ВКЛ / Рэчы Паспалітай. Так, *«многае паказвае на тое, што Каліноўскі разглядаў народ хутчэй у палітычных (а не этнакультурных) катэгорыях. Прыкметны ў ягоных творах рэгіяналізм і амаль незаўважны (затое прыпісаны яму ў непасрэдных выказваннях) «сепаратызм» тэрытарыяльна і этнічна не меў выключна беларускага характару і не азначаў дыстанцыяванасці ад польскасці і літоўскасці». То-бок, «сепаратызм маладога рэвалюцыянера меў рэгіянальны, літоўска-беларускі палітычны характар (аднак не азначаў жадання цалкам парваць з традыцыяй былой польска-літоўскай дзяржавы)»*[19].

Першыя ўласна беларускія нацыяналісты ўжо былі мясцовай інтэлігенцыяй (браты Луцкевічы, Вацлаў Ластоўскі ды іх паплечнікі), паходжаннем пераважна з дробнай шляхты. Менавіта яны ўзяліся за справу масавай мабілізацыі беларусаў, пры гэтым першаснай задачай было даказаць мясцоваму насельніцтву, што яны – менавіта беларусы, а не нейкія «тутэйшыя». Пры гэтым нацыяналістычныя патрабаванні былі моцна пераплеценыя з сацыялістычна-рэвалюцыйнымі. Адукацыя і друк сталі асноўнай зброяй гэтай хвалі нацыяналістаў, іх талент і адданасць прывялі да паступовага поспеху распаўсюджвання нацыяналістычнай ідэалогіі.

Валянцін Акудовіч разглядае гісторыю паўстання Беларусі як паразу арыстакратычнага міфу, які ён асацыюе з постаццю Міцкевіча – як вобразу *высокай* Беларусі (Вялікай Літвы), дзе пануе шляхетная культура, гераізм і высакароднасць, святарнасць і ідэалізм (што досыць добра адпавядае традыцыяналісцкім паставам). Але міф Міцкевіча не быў запатрабаваны на яго бацькаўшчыне ні ў часе яго жыцця, бо *«на тую пару працэсы этнічнай кансалідацыі беларусаў адбываліся ў сацыяльным подзе (вёска, плебейская частка мястэчак і гарадоў), дзе паводле азначэння не было месца хоць якім элітам, а значыць, і высокай, шляхетнай, арыстакратычнай духам Беларусі»*, ні ў часе палітычнага афармлення беларускага руху на зломе XIX– XX стст., бо *«беларусы,* **ужо як нацыя**, *паўсталі ў эпоху, калі і ідэалагічна, і палітычна дамінавалі сілы (дэмакраты, анархісты, сацыял-дэмакраты, бальшавікі і г.д., і да т.п.), сфармаваныя на грунце таго ж самага поду (плебейства, люмпенства)»*[20].

Фактычна, апошнімі носьбітамі арыстакратычнага духу былі краёўцы, якія адстойвалі культурна-палітычнае адзінства Краю, г. зн.

Гравюра з гербамі Літвы і Польшчы часоў Жыгімонта II Аўгуста (1520 – 1572)

зямель былога Вялікага Княства Літоўскага. Трэба адзначыць, што ў краёўстве былі моцныя і дэмакратычныя тэндэнцыі, таму цяжка назваць гэты рух цалкам кансерватыўным, але апеляцыя да спадчыны польска-літоўскай дзяржавы яўна была апошняй і адчайнай спробай захаваць рэшткі данацыянальнага светапогляду. Але гэты рух, нягледзячы на моцную інтэлектуальную базу, урэшце быў змецены маладымі і энергічнымі нацыяналістычнымі рухамі, якія пачалі дзяліць спадчыну вялікай дзяржавы па нацыянальных крытэрыях. Краёўства было асуджанае на паразу, бо калі ўвесь свет пераўтвараўся паводле аднаго прынцыпу, спробы апеляцыі да традыцый былых эпох выглядалі архаічнымі і неадэкватнымі часу.

Калі ў часы Расійскай імперыі беларускі нацыяналізм усё ж заставаўся досыць маргінальным рухам, без асаблівай масавай падтрымкі (што ярка выявілася ў гісторыі заснавання і паразы БНР), то ў часы савецкага панавання пры дапамозе дзяржаўных інстытутаў ён стаў рухавіком пераўтварэння грамадскай свядомасці на Беларусі. Паскораны працэс мадэрнізацыі праз індустрыялізацыю, урбанізацыю і масавую адукацыю прывёў да вынішчэння рэшткаў былых светапоглядных канструкцый (як арыстакратычных, так і сялянскай тутэйшасці)[21]. Беларуская нацыя з інтэлектуальнага феномена стала жывой рэальнасцю за савецкім часам, шмат у чым гэта абумоўлівае і спецыфіку культурна-палітычнага развіцця ўжо незалежнай рэспублікі, для якой вельмі цяжка і праблематычна развітацца са сваім камуністычным мінулым.

На першы погляд, такая кароткая рэканструкцыя генезісу беларускага нацыяналізму вымушае нас цалкам прыняць справядлівасць абвінавачванняў Юліюса Эволы, бо тут мы можам назіраць:

1) аспрэчванне легітымнасці манархічнага прынцыпу (канкрэтна – улады Расійскай імперыі);

2) размыванне былых герархій і саслоўных падзелаў праз эмансіпацыю «беларускага мужыка» як фундамента беларускай нацыі;

3) адпаведнае зліццё нацыяналістычных і сацыялістычных патрабаванняў, якое пасля Кастрычніцкай рэвалюцыі пераўтварылася ў досыць паспяховы альянс з бальшавіцкімі сіламі.

Нават прызнаўшы слушнасць гэтых момантаў, спецыфічнасць беларускага выпадку па-ранейшаму немагчыма нівеляваць. Рэвалюцыйная рыторыка і дзейнасць, скіраваная супраць расійскай улады, шмат у чым вынікала з таго, што Расійская імперыя разглядалася як акупацыйная і чужынская, якая паслядоўна вынішчала ўсталяваны сацыяльны і грамадскі лад. Як мы бачылі, нават у радыкальнай версіі Кастуся Каліноўскага па-ранейшаму захоўваліся апеляцыі да Вялікага княства Літоўскага і Рэчы Паспалітай як легітымных формаў дзяржаўнага ўладкавання. Выбітныя прадстаўнікі беларускага нацыяналізму (тыя ж браты Луцкевічы і Вацлаў Ластоўскі) разам з «літоўскімі» палякамі былі сярод апошніх, хто адстойваў праект адраджэння ВКЛ, але гэтая ідэя ў першую чаргу была адкінутая менавіта літоўскімі нацыяналістамі, якія баяліся, што ў гэтай дзяржаве літоўскі этнас будзе на другасных пазіцыях.

Перамога «мужыцка-сялянскай» версіі беларускага нацыяналізму таксама не з'яўляецца татальнай, бо па-ранейшаму захоўваюцца магчымасці для альтэрнатыўнага прачытання сутнасці беларускай нацыі і яе месца ў свеце. Валянцін Акудовіч адзначае, што першым супраць нізавога міфу беларусаў паўстаў Вацлаў Ластоўскі, прапанаваўшы ўзамен міфалагему велічнай крыўскай цывілізацыі[22]. Гэтая міфалагема заўсёды заставалася магічнай марай, дзесьці ў цені ад магістраляў мадэрнізацыйных працэсаў савецкай Беларусі, але зараз гэтая ўтопія мае ўсе шанцы годна маніфеставацца ў культурнай палітыцы, пра што сведчыць дзейнасць Цэнтру этнакасмалогіі «Крыўя», які адным са сваіх падмуркаў якраз лічыць ідэі Вацлава Ластоўскага.

НАЦЫЯНАЛІЗМ І ГЛАБАЛІЗАЦЫЯ: ЗМЕНЫ КАНФІГУРАЦЫЙ

Пра тое, што нацыяналізм не варта разглядаць як выключна дэструкцыйную сілу, што знішчае падмуркі традыцыйнага дзяржаўнага ладу, зазначаў і сам італьянскі барон, які спрабаваў вызначыць і пазітыўны патэнцыял гэтай ідэалогіі. Юліюс Эвола яшчэ ў 1930-я гг. прадбачыў тыя працэсы дысалюцыі ўсіх межаў і падзелаў, якія цяпер пераважна вызначаюць праз панятак глабалізацыі. Ледзь не ў першую чаргу працэсы глабалізацыі размываюць і падрываюць менавіта ўстойлівае атаясамленне нацыі з дзяржавай, якое афармляла палітычную карту свету ў XIX – XX стст. «Нацыянальнае» як асноўная рамка канструявання калектыўных ідэнтычнасцяў пераадольваецца, руйнуецца і замяняецца іншымі формамі ідэнтычнасцяў, якія не гэтак шчыльна звязаныя з тэрыторыяй. Глабалізацыя спрые рэканфігурацыі прасторавых каардынатаў палітыкі, культуры, грамадства, этнічнасці.

Гельмут Беркінг адзначае, што тыповыя аргументы, якія прыводзяцца як сведчанне страты значэння нацыі-дзяржавы, заснаваныя на трох узаемазвязаных працэсах: 1) глабалізацыя эканомікі; 2) інстытуцыяналізацыя новых транснацыянальных легальных рэжымаў; 3) культурная глабалізацыя[23].

Politwarus – істота, якая спалучае дзяржаўныя сімвалы Польшчы, Літвы і Русі. Праект скульптуры Станіслава Шукальскага, 1929 г.

Глабалізацыя вытворчасці, таварных і фінансавых рынкаў падрывае эканамічныя магчымасці кіравання нацыянальнай дзяржавы. Транснацыянальныя карпарацыі, якія валодаюць глабальнай інфраструктурай, усё больш руйнуюць тэрытарыяльныя сувязі і дамагаюцца аўтаноміі ад нацыянальнай рэгламентацыі. Калі логіка палітыкі рэдукуецца да логікі рынку, урады перастаюць выступаць у ролі гаспадароў ва ўласных хатах.

Заняпад значэння дзяржаўнага рэгулявання ідзе паралельна з інстытуцыяналізацыяй транснацыянальнай юрысдыкцыі. Адмысловае значэнне набывае інстытут правоў чалавека, які паступова зніжае каштоўнасць грамадзянскіх правоў як матэрыяльнага субстрату і легальнай прасторы, на якіх засноўваюцца нацыянальныя ідэнтычнасці. Прынцып індывідуальных правоў быў інкарпараваны ў міжнародную юрыдычную сістэму, што вядзе да абмежавання нацыянальнага суверэнітэту, тады як менавіта індывід становіцца аб'ектам міжнародных законаў і інстытутаў. У рамках асноўных эканамічных, сацыяльных і культурных правоў грамадзянства губляе вялікую частку свайго значэння.

Трэцяя лінія аргументаў звязаная з канцэпцыяй культурнай глабалізацыі, якая стварае магчымасці існавання выяваў, сцэнарыяў, выбару ідэнтычнасці і формаў супольнасцяў, якія больш не прывязаныя да вызначанай тэрыторыі. Як глабальныя плыні культурных артэфактаў, так і міграцыя насельніцтва ў сусветным маштабе больш не спыняюцца на межах нацыянальных дзяржаваў. Зруйнаванне межаў прыводзіць да ўсясветнага панавання поп-культуры, якая грунтуецца на прымітыўных і нізавых эстэтычных якасцях, што прыводзіць да ўсё большай дэградацыі чалавека як носьбіта культуры.

Такім чынам, мадэль нацыі-дзяржавы ў выніку ўздзеяння гэтых працэсаў пачынае функцыянаваць у іншых умовах. Ідэнтычнасць, якая раней служыла аб'ектам дастасавання дзяржаўнага дыскурсу, вызваляецца і набывае іншыя формы. Усё больш папулярнымі і ўплывовымі становяцца дыскурсы касмапалітызму, мультыкультуралізму альбо проста «нацыянальнай абыякавасці».

Эвола гэты час метафарычна апісвае як панаванне безыменных і безаблічных, калі «зямля не мае над сабою

больш неба», і захаванне энтакультурнага вымярэння індывідаў, якое гларыфікуецца праз нацыяналізм, тады выглядае апошнім бастыёнам, што захоўвае нешта звышматэрыяльнае і ідэальнае.

Прытым нацыяналізм, хоць і ёсць ідэалагічна мадэрным феноменам, утрымлівае ў сабе шмат элементаў, якія адзначалі этнічныя супольнасці і ў традыцыйныя часы: міфы агульнага паходжання, супольную гістарычную памяць, унікальныя культурныя маркеры і сэнс адрозненняў[24] – усё тое, што паспяхова заціраецца пры паўстанні *homo economicus*.

І тады нацыяналізм можна разглядаць і як феномен магчымага адраджэння духоўнасці. *«Нацыяналізм, які павінен быць не падставаю механічна-калектыўнага існавання, а мусіць весці да пераадолення такога існавання і быць прэлюдыяй да адраджэння, магчымы толькі на аснове наступнага патрабавання – поўнай улады і непасрэднага аўтарытэту парадку каштоўнасцяў, які будзе знаходзіцца па-над усім практычным, "сацыяльным" і эканамічным»*[25].

Таму не выглядае дзіўным, што ідэі традыцыяналізму ў асноўным пашыраюцца ў Еўропе ў колах правых радыкалаў, дзе яны моцна пераплеценыя якраз з нацыяналістычнымі поглядамі. Такім чынам, практыка паказвае, што, не зважаючы на вялікія тэарэтычныя разыходжанні, паміж традыцыяналізмам і нацыяналізмам існуе дзейсная ўзаемная сувязь. Глабалісцкія тэндэнцыі размывання этнічнасці ў касмапалітычным грамадстве роўных з паходжання і правоў індывідаў выклікаюць моцную негатыўную рэакцыю, адным з адказаў на гэта і паўстае нацыяналізм.

Пры супрацьстаянні плавільнаму катлу сучаснай цывілізацыі, што з'яўляецца апошняй стадыяй разбурэння парадку і герархіі, традыцыяналізм вымушаны звяртацца да нацыяналізму як моцнай сілы, што таксама апелюе да захавання этнакультурных сувязяў (бо некаторыя з іх маюць цалкам традыцыйнае паходжанне).

Як ні дзіўна, традыцыяналізм, што адмаўляе ў абсалютызацыі нацыянальных размежаванняў, вельмі добра можа пераклікацца з прынцыпам адзінай Еўропы (і ў больш прагматычным вымярэнні – з механізмамі еўрапейскай інтэграцыі). *«Існаванне і развіццё рэгіёнаў памежжа, якіх у сучаснай шматкультурнай Еўропе будзе ўзнікаць усё больш, надзвычай важнае ў працэсе ажыццяўлення еўрапейскага задзіночання. Бо якраз у гэтых рэгіёнах мае шанцы найхутчэй утварыцца аўтэнтычная супольнасць, народжаная ў змаганні магутных адметнасцяў. Якраз тут выразна ўсталяваныя межы будуць супадаць ва ўніверсальным цэнтры. Так будзе ўзнікаць Еўропа Цэнтру. І тады, можа, нам удасца збудаваць такую страху над нашай галавою, якая не будзе захінаць неба»*[26].

Тут варта прывесці і словы славутага кансерватыўнага рэвалюцыянера Эрнста Юнгера: *«Еўропа можа стаць адзінай Бацькаўшчынай, але застанецца шмат айчынаў, застануцца родныя старонкі ў сваім абшары. У гэтых межах вялікія і малыя народы расквітнеюць больш, чым раней. Калі суцішыцца канкурэнцыя нацыянальных дзяржаваў, прыкладам, эльзасец можа пачувацца як немец або француз, не змушаны быць адным альбо другім. Перадусім як эльзасец ён можа пачувацца, як яму падабаецца... У новым доме можна вальней, як у старых дамах, жыць як брэтонец, лужычанін, баск, крыянін або сіцыліец... Айчынам не трэба ствараць сабе новыя абшары чужым коштам; іх рост павінен адбывацца хутчэй у паразуменні ды з дапамогаю ўсіх удзельнікаў. Гэта значыць, што старыя межы мусяць знікнуць у выніку паўстання новых канфедэрацый, і новыя, большыя імперыі мусяць задзіночыць народы. Гэта ёсць адзіны шлях, на якім зваді паміж братамі могуць скончыцца справядліва ды з карысцю для кожнага»*[27].

Гэтыя словы вельмі пераклікаюцца са спробамі пераадолення ў Еўрапейскім Звязе нацыянальнай варажнечы праз рэгіяналізацыю, што спрыяла б стварэнню рэгіёнаў на падставе існых культурна-гістарычных сувязяў. Ранейшы падыход да еўрапейскай інтэграцыі, заснаваны на эканамічных каштоўнасцях, усё больш паказвае сваю нежыццяздольнасць і выяўляе патрэбу ў духоўнай еднасці і палітычным парадку. *«Дзеля таго каб стварыць сябе, Еўропа вымагае лучнасці палітычных рашэнняў. Аднак гэтую лучнасць немагчыма збудаваць на нацыянальнай якабінскай мадэлі, калі, вядома, не мець на мэце знішчэнне багацця ды разнастайнасці ўсіх еўрапейскіх кампанентаў. Гэтаксама яна не будзе вынікам эканамічнай звышнацыі, пра якую мрояць брусельскія тэхнакраты. Еўропа можа стварыць сябе толькі ў выглядзе федэральнай мадэлі, але гэткай мадэлі, якая выступае рухавіком ідэі, праекта, прынцыпу, то-бок, у выніку – імперскай мадэлі. Гэткая мадэль зробіць магчымым развязанне праблемаў рэгіянальных культураў, этнічных меншасцяў ды мясцовых аўтаномій, што не знаходзяць праўдзівага развязання ў асадах дзяржавы-нацыі»*[28].

СЯРЭДНЯЯ ЕЎРОПА ЯК ІМПЕРЫЯ ДУХУ

Цікава, што карані сучасных палітычных ініцыятываў па аб'яднанні еўрапейскіх дзяржаваў і стварэнні супольнай культурна-палітычнай прасторы вырастаюць ад мяжы

Помнік другой польска-літоўскай уніі. Праект Станіслава Шукальскага, 1925 г.

XIX–XX стст., калі страцілі былую актуальнасць рамантычныя планы экспансіянісцкага аб'яднання Еўропы (узгадайма спадзяванні на Напалеона) і сталі пагрозліва адчувацца мілітарысцкія павевы будучага крывавага сутыкнення ў Першай сусветнай вайне.

Адначасова інтэлектуальна афармляецца і іншая перспектыва рэгіянальнай канцэптуалізацыі Еўропы. Палітычнай марай, якая была недасяжным ідэалам у часы разбурэння традыцыйных еўрапейскіх манархій і паўстання на іх рэштках дробных нацыянальных дзяржаваў у выніку Версальскай дамовы, стала ідэя Сярэдняй (альбо Цэнтральнай) Еўропы[29].

Першае яе фармуляванне[30] звязанае з прапановаю стварэння рэгіёну пад назвай *Mitteleuropa*, упершыню выказанай у 1915 г. нямецкім лібералам Фрыдрыхам Наўманам. Гэты рэгіён у яго ўяўленні мусіў зьнітаваць Нямеччыну і Аўстра-Вугоршчыну з множнасцю перыферыйных дзяржаваў, якія знаходзіліся паміж ангельска-французскім заходнім альянсам і Расійскай імперыяй. Менавіта сітуацыя «паміж» становіцца лёсам, конам і трагедыяй усіх астатніх канцэптуалізацый Сярэдняй Еўропы, якія будуць і надалей ствараца на працягу стагоддзя. *«Паміж Заходняй Еўропай і Расіяй. Паміж камунізмам і вольным светам. Паміж чыста лацінскім і чыста візантыйскім уплывам. Гэтае "паміж" само драбіцца і дзеліцца да бясконцасці, ажно пакуль не знікае ва ўласнай аўтахтоннай прывіднасці»*[31].

Mitteleuropa у візіі Наўмана пакідала мала месца для маленькіх дзяржаваў, якім было наканавана знікнуць пад цяжарам міжнароднай індустрыі, вялікай палітыкі і нямецкай культурнай дамінацыі. У цалкам эвалюцыйнай парадыгме Наўман разлічваў, што буйныя міждзяржаўныя ўтварэнні будуць больш моцнымі і эфектыўнымі ва ўмовах жорсткай палітычнай і эканамічнай канкурэнцыі. Цэнтральнае месца Нямеччыны ў рэгіёне абумоўлівалася яе эканамічнай магутнасцю і прывабнасцю яе культуры, што мусіла прыцягнуць «малыя народы» ў арбіту *Mitteleuropa*. Гістарычна ж сваю канцэпцыю Наўман абгрунтоўваў спасылкамі на спадчыну Святой Рымскай Імперыі Нямецкага Народу. Кніга з гэтым праектам адразу стала бестселерам у ваеннай Нямеччыне, але ў іншых краінах асаблівага ажыятажу не выклікала. Томас Ман даволі слушна заўважыў, што прапанова Наўмана была простай рэінкарнацыяй ідэі Вялікай Нямеччыны. Як вынік, *«першы цэнтральнаеўрапейскі праект павінен быў служыць стварэнню магутнай нямецкай імперыі»*[32], няхай сабе і ў ліберальнай форме. У 30-40-я гады ХХ ст. слоган *Mitteleuropa* падхапілі ў Трэцім Райху, дзе ён быў значна зменены пад уплывам расавай тэорыі і ўключаны ў больш амбіцыйныя планы нямецкай геапалітыкі па ўсталяванні кантролю над еўрапейскім кантынентам.

Падобныя ідэі пачалі квітнець і ў гінучай Аўстра-Вугорскай імперыі. Сярод найбольш значных пратаганістаў Цэнтральнай Еўропы, дзе ролю духоўнага цэнтру павінна была граць Аўстрыя, быў пісьменнік Гуга фон Гофманшталь. Запускам культурных ініцыятываў (Зальцбургскі фестываль) ён спрабаваў абудзіць нямецкі (баварска-аўстрыйскі) дух, што ўрэшце павінна было, як ён меркаваў, прывесці да кансерватыўнай рэвалюцыі і заснавання новага Райху[33].

Але крывавая бура яшчэ адной Сусветнай вайны, камуністычная інвазія ва ўсходнеўрапейскія краіны зрабілі планы перабудовы гэтага рэгіёну з нямецкім культурным і палітычным уплывам цалкам неактуальнымі. А сама канцэпцыя набыла негатыўныя канатацыі з агрэсіўным нямецкім экспансіянізмам і прагаю да культурна-палітычнай дамінацыі.

Ідэя Сярэдняй Еўропы зноў паўстала ў інтэлектуальным дыскурсе ў 80-я гады ХХ ст. Пачатак гэтага новага разумення быў закладзены ў гарвардскіх лекцыях 1981-82 гадоў Чэслава Мілаша і знакамітым эсэ «Трагедыя Сярэдняй Еўропы» Мілана Кундэры. Вельмі хутка гэтую ідэю падхапілі шматлікія інтэлектуалы з розных бакоў Жалезнай заслоны.

Сярэднюю Еўропу разглядалі як памежную зону паміж Усходам і Захадам з уласнай культурай і традыцыяй. Нявызначанасць дакладных геаграфічных межаў, якую некаторыя аўтары разумеюць як вызначальную слабасць гэтай канцэпцыі, адсылала хутчэй да данацыянальнага этнічнага існавання, якое не патрабавала дакладных межаў кампактнай нацыі. Як меркаваў Мілаш, калі б хто захацеў вызначыць межы гэтага рэгіёну на карце, ён мусіў бы кіравацца ментальнымі лініямі, якія часам больш устойлівыя за межы дзяржаваў. Гэтыя ментальныя лініі злучаюць барочную Вільню з барочнай Прагай і сярэднявечна-рэнесансавым Дуброўнікам. Яны засноўваюцца на акрэсленых шляхах думання і пачуцця, якія культывуюць іронію як адказ на самашкадаванне, скептыцызм у дачыненні да марксісцкай філасофіі гісторыі, песімістычнае бачанне будучыні – але таксама салідарнасць і ўтапізм[34]. Ці ў версіі Кундэры: *«Сярэдняя Еўропа не можа быць акрэсленай і вызначанай палітычнымі кардонамі (яны штучныя, створаныя ўварваннямі, заваёвамі, захопамі), але супольны лёс зноў і зноў зводзіць народы ўнутры ўяўленых і мабільных межаў, унутры краю, населенага супольнымі ўспамінамі, бедамі, сваркамі і традыцыямі»*[35].

На думку Нормана Дэвіса, Сярэдняя Еўропа не можа вызначацца праз палітычную аднароднасць ці праз якія-небудзь эканамічныя характарыстыкі, у яго разуменні гэты рэгіён стварае патэнцыйную «імперыю духу»[36]. Вельмі важна адзначыць, што ўсе версіі Сярэдняй Еўропы паўставалі як апеляцыі да спадчыны раннемадэрных манархічных дзяржаваў – у першую чаргу імперыі Габсбургаў, якую Кундэра лічыў правальнай спробаю стварэння шматкультурнасці і абвінавачваў у гэтай паразе нямецкі нацыяналізм.

Для Дзёрдзя Конрада ж сама мара Сярэдняй Еўропы абуджала памяць пра Аўстра-Вугорскую імперыю падчас *Belle Epoque*. Сярэднееўрапейскі дух, як ён пісаў, – гэта эстэтычны светагляд, які дапускае складанасць і шматмоўе, стратэгія, якая дазваляе зразумець нават заклятага ворага. Сярэднееўрапейскі дух прымае плюральнасць як каштоўнасць, ён знаходзіцца па-за межамі нацыянальнасці. Пры гэтым істотна, што Конрад адстойваў стратэгію «антыпалітыкі», абарону грамадзянскай супольнасці ад палітыкі[37]. Зразумела, што антыпалітыка ў такім разуменні не азначае індывідуальнае адасабленне ад праблем грамадска-палітычнага жыцця, а нагадвае хутчэй інтэлектуальную прэтэнзію на «метапалітыку», стварэнне і пашырэнне дыскурсаў, якія б падрывалі гегеманісцкія карціны сацыяльнай рэальнасці і праз ідэалагічнае пераафармленне культурнай прасторы ўплывалі б на рэчаіснасць. Такі «метапалітычны» падыход стварае магчымасць разглядаць Сярэднюю Еўропу не як рэальны дзяржаўны блок на палітычнай карце (якім яна ніколі і не была), а як своеасаблівую форму ўтопіі і настальгіі.

Сярод семантычнай шматзначнасці і множнасці канцэпцый Сярэдняй Еўропы вылучаецца яшчэ адна апеляцыя да манархічнай

Дынастычны абшар Дома Габсбургаў

спадчыны, якая мае непасрэднае дачыненне і да нашай гісторыі, дзе пад гэтым рэгіёнам разумеюцца тыя сучасныя краіны, якія калісьці былі аб'яднаныя ў адзіную дзяржаву Рэчы Паспалітай Двух Народаў. Гэтую «ягелонскую» версію Сярэдняй Еўропы і зараз актыўна падтрымліваюць многія польскія інтэлектуалы, у візіі якіх гэтая раннемадэрная дзяржава яскрава ідэалізуецца як манархія «роўных», дзе мірна суіснавалі розныя народы, панаваў культурны плюралізм і рэлігійная талерантнасць. Але важна заацеміць, што гэтая ідэалізацыя якраз ідзе па тых інтэлектуальных лініях, якія дазваляюць суадносіць спадчыну Рэчы Паспалітай з ідэяй Сярэдняй Еўропы, у якой Жак Ле Рыдэр вылучае дзве асноўныя рысы: па-першае, культурную і лінгвістычную плюральнасць і, па-другое, цяжкасць структуравання гэтай плюральнасці без «халістычнай» спакусы гамагеннага грамадства, на якую звычайна паддаецца нацыяналізм[38].

Не зважаючы на заяўку «антыпалітыкі», у 80-я гг. ідэя Сярэдняй Еўропы была не толькі настальгіяй, але мела і яўнае палітычнае вымярэнне. У тыя часы краіны, якія адносіліся да гэтага рэгіёну, уваходзілі ў зону савецкага ўплыву, і ў іх была ўсталяваная камуністычная ўлада. Кундэра лакалізаваў краіны Сярэдняй Еўропы як тыя, што геаграфічна знаходзяцца ў цэнтры, але чыя культура належыць Захаду, а палітычны рэжым – Усходу. Кундэра кінуў абвінавачванне Захаду ў тым, што той пакінуў сваю частку (пры гэтым – вельмі каштоўную частку, культурную сарцавіну) на гібель пад савецкім панаваннем. Аляксей Мілер адзначае, што вобраз «скрадзенага Захаду» адсылае да горкіх словаў Мірча Эліядэ, прамоўленых яшчэ ў 1952 годзе: *«Гэтыя культуры стаяць на мяжы знікнення. Ці ж не адчувае Еўропа ампутацыі часткі свайго ўласнага цела? Бо па вялікім рахунку гэта ўсё еўрапейскія краіны, і ўсе гэтыя народы належаць еўрапейскай супольнасці»*[39].

Але менавіта эсэ Кундэры, адрасаванае ў першую чаргу якраз заходняму чытачу, справакавала моцныя дыскусіі і, напэўна, усё ж дасягнула сваёй мэты – Захад аказаў моцную падтрымку ўсходнееўрапейскім краінам падчас серыі «аксамітных рэвалюцый».

Такім чынам, другая версія ідэі Сярэдняй Еўропы, сфармуляваная ў апошняе дзесяцігоддзе камуністычнага панавання, вызначала камунізм як смяротную пагрозу для «малых народаў» Еўропы і заклікала да супрацьстаяння ўніфікацыйным тэндэнцыям у культуры, якія мусілі б у выніку прывесці да стварэння агульнай сацыялістычнай культуры. *«Цэнтральнаеўрапейскі дыскурс уяўляў сабою прынадную прапанову нацыянальнай ідэнтычнасці, упісанай у еўрапейскі кантэкст і адначасова такой, што выразна дыстанцыявалася ад Савецкага Саюза»*[40].

Відавочна, што такі эмансіпацыйны пасыл вяртання ва ўлонне еўрапейскай цывілізацыі быў эфектыўна выкарыстаны і ў пачатку 90-х гадоў мінулага стагоддзя, калі ён служыў найвышэйшым апраўданнем для ўлучэння краін рэгіёну (у абмежаванай, Вышаградскай, версіі) у інтэграцыйныя працэсы Еўрапейскага Звязу. Такая інструменталізацыя ідэі ўрэшце прывяла і да відавочнага крызісу Сярэдняй Еўропы. Сучасны польскі прапагандыст гэтай ідэі Крыштаф Чыжэўскі сцвярджае, што *«восень народаў 1989 года парадаксальна скончылася крахам ідэі Цэнтральнай Еўропы і той інтэлектуальнай фармацыі, якая яе абслугоўвала»*[41]. Тыя краіны, дзе гэтая ідэя паўстала – Чэхія, Польшча, Вугоршчына – паспяхова ўключыліся ў агульнаеўрапейскую прастору, і патрэба ў Сярэдняй Еўропе як практычна-палітычнай міфалагеме амаль знікла. Тут зноў Сярэдняя Еўропа пераўтвараецца ў мару інтэлектуалаў, запатрабаванай яна ўсё больш становіцца пры змяшчэнні на перыферыю, асабліва на Ўсход – у Беларусі, Літве, Украіне. Прагматычныя матывы, якія страцілі сваю ролю для краін Вышаградскай групы, у першую чаргу адасабленне ад Масквы і прызнанне іх «еўрапейскасці», па-ранейшаму застаюцца для гэтых краін важнымі і актуальнымі.

Прыкладна ў сярэдзіне 90-х гадоў XX ст. ідэя Сярэдняй Еўропы стала адной з найважнейшых для беларускіх інтэлектуалаў, якія ўбачылі ў ёй выдатны шанец як для пераадолення савецкай спадчыны, так і для маніфестацыі сваёй еўрапейскай ідэнтычнасці. У гэты час адно з вядучых інтэлектуальных выданняў «Фрагмэнты» адкрыта апелявала да гэтай праблематыкі. Так, першы нумар гэтага альманаху ў 1996 г. і быў прысвечаны наўпрост тэме Сярэдняй Еўропы. Свае развагі пра месца Беларусі ў Сярэдняй Еўропе (або значнасць гэтага рэгіёну для культурнага і геапалітычнага развіцця нашай краіны) публікавалі найбольш знаныя айчынныя інтэлектуалы – Ігар Бабкоў, Валянцін Акудовіч, Сяргей Дубавец ды інш. Але ў беларускай прасторы ідэя перажывае сваю трансфармацыю – першапачатковая спроба яе беларусізаваць і заявіць тут пра магчымасць беларускай дамінацыі (Сяргей Дубавец бачыў Беларусь як патэнцыйнае ядро Сярэдняй Еўропы) гіне пад ціскам сацыяльна-палітычнай рэальнасці. Здаецца, што першапачатковы аптымізм беларускіх інтэлектуалаў (пры заўважным скепсісе Валянціна Акудовіча) быў пахаваны ў цяжкасцях вызначэння нацыянальнага праекта, і гэтая канцэпцыя паціху адышла на перыферыйную прастору публічнага дыскурсу ў Беларусі.

Толькі наўрад ці можна сказаць, што Сярэдняя Еўропа загінула падчас пашырэння Еўрапейскага Звязу на Ўсход. Хутчэй, той магутны інтэлектуальны і культурны патэнцыял, які закладзены ў гэтай канцэпцыі, «спрацаваў» у канкрэтнай гістарычнай сітуацыі, але яшчэ не цалкам вычарпаны. На наш погляд, менавіта зварот да гэтай ідэі дазваляе зняць шматлікія напружанні і непаразуменні паміж крыўскім традыцыяналізмам і беларускім нацыяналізмам, якія раз’ядаюць айчынную інтэлектуальную прастору.

Застаюцца вернымі словы Юліюса Эволы, што традыцыяналізм можа выкарыстоўваць нацыяналізм у сваім паўстанні супраць сучаснага свету, але заўсёды ён павінен стаяць вышэй у светапоглядной герархіі. Нацыяналізм для нас мусіць быць падпарадкаваны традыцыяналісцкім ідэалам як заснаваным на вышэйшых каштоўнасцях для тутэйшага традыцыяналіста сакральная Радзіма – гэта Крыўя, а месца нараджэння (якое мае сваю значнасць) – Беларусь. Беларуская нацыя не можа выступаць нейкім аб’ектам ультыматыўнага ўшанавання, бо яна ёсць вынікам секулярнага фармавання сучаснага свету нацый-дзяржаваў.

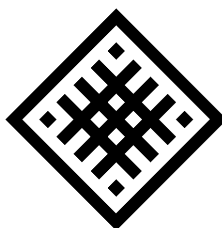
Але ва ўмовах усё больш агрэсіўнага наступу глабалізацыі варта памятаць пра складаную дыялектыку ўзаемадачыненняў традыцыяналізму і нацыяналізму. Нацыяналізм паўстаў як разбуральная сіла для традыцыйных дзяржаваў Еўропы, але зараз ён можа выкарыстоўвацца як апошні бастыён захавання этнічнай культуры, што з’яўляецца носьбітам традыцыйнай веды.

На наш погляд, сама ідэя Сярэдняй Еўропы мае шмат рысаў, якія дазваляюць пры ўзважаным карыстанні пераадолець нацыяналістычны эгаізм: імперская настальгія, магутны еўрапейскі вектар, прыярытэт духоўных каштоўнасцяў, метапалітычны характар, арганічнасць для мясцовай культуры. Дзеля таго, каб кімсьці звацца, трэба за гэта не проста змагацца, а яшчэ і думаць. Рэактывацыя гэтай канцэпцыі ў перспектыве здолее пераўтварыць Сярэднюю Еўропу з «сэрца цемры» ў новую Імперыю Духу, дзе і для нас нарэшце будзе годнае месца. ✱

---

1 Гринфельд Л. Национализм. Пять путей к современности. Москва, 2008. С. 25.
2 Шипилов А. «Свои», «чужие» и другие. Москва, 2008. С. 443.
3 Генон Р. Кризис современного мира. Москва, 2008. С. 65.
4 Эвола Ю. Люди и руины. Москва, 2002. С. 20.
5 Першапачткова слова азначала «нешта народжанае», у Рыме яно азначала групу чужынцаў, якія паходзілі з аднаго геаграфічнага рэгіёну, і чый статус – пакольі яны былі чужынцамі – быў ніжэйшым за статус рымскіх грамадзянаў.
6 Кэлхун К. Национализм. Москва, 2006. С. 38.
7 Эвола. Люди и руины. С. 38.
8 Kedourie E. Nationalism. Oxford, 1994. P.1.
9 Терборн Г. Мультикультурность и Центрально-Восточная Европа в европейской модерности // Перекрестки. 2006. №3-4. С. 141.
10 Smith A. National Identity. London, 1991. P. 69.
11 Эвола Ю. Оседлать тигра. Санкт-Петербург, 2005. С. 371.
12 Эвола Ю. Люди и руины. М., 2002. С. 248.
13 Уколова В. Империя как «смысл» исторического пространства: попытка политологического анализа, обращенная к прошлому // Власть, общество, индивид в средневековой Европе. М., 2008. С. 33.
14 Бенуа дэ А. Ідэя Імперыі // Druvis. Almanach Centru etnakasmalogiji «Kryūja». 2008. № 2. С. 204-214.
15 Трэба заціміць, што Рэнэ Генон, відаць, яшчэ больш непрыязна ставіўся да нацыяналізму, але не прысвячаў гэтай тэме нейкіх адмысловых прац, таму пра яго стаўленне можна рабіць высновы на агульным аналізе поглядаў і з некаторых кароткіх згадак.
16 Сміт Э. Нацыяналізм у дваццатым стагоддзі. Мн., 1995.
17 Западные окраины Российской империи. Москва, 2007. С. 8.
18 Грох М. У нацыянальных інтарэсах // Arche. 2007. № 6. С. 169-170.
19 Радзік Р. Канстанцін Каліноўскі ў святле дакументаў // Arche. 2009. №5. С. 125.
20 Акудовіч В. Код адсутнасці. Мінск, 2007. С. 83.
21 Богдан С. БССР и беларуский национализм // Перекрестки. 2009. №1-2. С. 101-133.
22 Акудовіч В. Код адсутнасці. С. 80.
23 Berking H. 'Ethnicity is Everywhere': On Globalization and the Transformation of Cultural Identity // Current Sociology. 2003 May / July. Vol. 51 (3/4). P. 248-264.
24 Smith A. National Identity. P. 70.
25 Эвола Ю. Два лика национализма // Традиция и Европа. Тамбов, 2009. С. 144.
26 Чыжэўскі К. Ад межаў да самога цэнтру, або Эўрапейцы ў пошуку тоеснасьці // Быць або ня быць сярэднеэўрапейцам. Менск, 2000. С. 411.
27 Цыт. паводле: http://kryviec.livejournal.com/119277.html
28 Дэ Бенуа А. Ідэя Імперыі. С. 212-213.

[29] Розніца ў тэрмінах абумоўленая ў першую чаргу перакладніцкімі практыкамі. Цэнтральная Еўропа адсылае пераважна да ангельскамоўнага кантэксту, тады як Сярэдняя – да польскамоўнага. Прытым што абодва выразы маюць сваё права на існаванне, у гэтым тэксце мы будзем усё ж ужываць тэрмін *Сярэдняя Еўропа* як замацаваны ў беларускай інтэлектуальнай прасторы.
[30] У гэтым выпадку абмінаюцца розныя інтуіцыі і прапановы, якія паўставалі ў гэтым рэгіёне ў XIX ст., бо яны яшчэ былі пазбаўленыя канцэптуалізацыі, і ўключэнне іх у генезіс ідэі Сярэдняй Еўропы праходзіла хутчэй у рэтраспектыўным рэжыме.
[31] Бабкоў І. Сярэдняя Еўропа – новая мадэрнасць // Бабкоў І. Вытлумачэньні ру(і)наў. Мн., 2005. С. 90.
[32] Буховски М., Колбон И. От Mitteleuropa до Центральной Европы: очерк развития идеи // Перекрестки. 2006. №3-4. С. 117.
[33] Cornis-Pope M., Neubauer J. General introduction // History of Literary Cultures in East-Central Europe. Vol. 1. P. 3.
[34] Цыт. паводле: Cornis-Pope M, Neubauer J. General introduction // History of Literary Cultures in East-Central Europe. Vol. 1. Amsterdam, 2004. P. 5.
[35] Кундера М. Трагедия Центральной Европы // http://www.proza.ru/2005/12/16-142.
[36] Тышка А. Культурная прастора Цэнтру Эўропы // Быць або ня быць сярэдняэўрапейцам. Менск, 2000. С. 365.
[37] Цыт. паводле: Le Rider J. Mitteleuropa as lieu de memoire // Cultural Memory Studies. Berlin – New York, 2008. P. 40.
[38] Le Rider J. Mitteleuropa as lieu de memoire // Cultural Memory Studies. Berlin – New York, 2008. P. 43.
[39] Цыт. паводле: Миллер А. Тема Центральной Европы: история, современные дискурсы и место в них Росии // Новое литературное обозрение. 2001. №52 // http://magazines.russ.ru/nlo/2001/52/mill.html.
[40] Гнатюк О. Центральна Европа в дебатах. Розділ з книги «Прощання з імперією. Українські дискусії про ідентичність» // http://www.potyah76.org.ua/potyah/?t=49.
[41] Цыт. паводле: Гнатюк О. Центральна Европа в дебатах // http://www.potyah76.org.ua/potyah/?t=49.



ІНДАЕЎРАПЕЙСКАЯ ТРАДЫЦЫЯ
ЯК АСНОВА НАШАЙ ІДЭНТЫЧНАСЦІ

ЖАН
АДРЫ

1. АД ІНДАЕЎРАПЕЙСКАЙ МОВЫ ДА ІНДАЕЎРАПЕЙЦАЎ

Індаеўрапейцы не ёсць назіранай рэальнасцю. Яны не належаць ані да гістарычнай, ані да прагістарычнай эпохі. Гісторыя пачынаецца з першых тэкстаў. Мы ж агулам не маем тэкстаў індаеўрапейцаў і не будзем мець іх ніколі, бо ведаем, што яны не практыкавалі пісьмо. І апрыёрна нельга прыпісаць ім якое-небудзь археалагічнае месца стаянкі. Магчыма, індаеўрапейцы – міфічныя істоты, якія не маюць дачынення ні да гістарычнай, ні да прагістарычнай эпохі? Не, яны проста тыя, хто размаўляў на індаеўрапейскай мове, і таму іх вывучаюць лінгвісты. І зноў жа, індаеўрапейская мова не ёсць проста назіранай рэальнасцю, бо на гэтай мове няма тэксту, але ёсць духоўная канструкцыя або, лепей сказаць, рэ-канструкцыя. Перш чым штосьці расказваць пра індаеўрапейцаў, трэба спраўдзіць абгрунтаванасць дзвюх наступных гіпотэз: гіпотэзы аб існаванні супольнай індаеўрапейскай мовы і гіпотэзы аб існаванні народу, а не змяшанай ці часовай групы людзей, якія на ёй размаўлялі. Ніводная з гэтых гіпотэз не ёсць абавязкова відавочнай, таму што іншыя гіпотэзы былі таксама ўзятыя пад увагу. Такім чынам, трэба звярнуцца да падставаў паняткаў «індаеўрапейская мова» і «індаеўрапейскі народ». Гэты спосаб ужываецца ў асобных дысцыплінах вельмі часта. Навука прагрэсуе, фармулюючы і сцвярджаючы гіпотэзы. Сёння расколіна паміж навуковым прыпушчэннем і простай інтуіцыяй павялічваецца, і гіпотэза ўжо не азначае няпэўнасць.

1.1. Гіпотэза супольнай індаеўрапейскай мовы

Гэтая гіпотэза мае наступную навуковую аснову:

а. Наяўнасць заканамерных, дакладных адпаведнасцяў паміж асобнымі мовамі Еўропы і Азіі, якія з гэтай прычыны разглядаюцца як роднасныя і называюцца «індаеўрапейскімі мовамі».

б. Невыпадковасць моўных сімвалаў: кожная заканамерная і дакладная адпаведнасць паміж формамі, якія адносяцца да дзвюх розных моваў, патрабуе тлумачэння. Ад Ірландыі і Ісландыі да Індыі бальшыня моваў Еўропы і некаторыя мовы Азіі (адны жывыя, іншыя мёртвыя, некаторыя засведчаныя ўжо ў II тыс. да н.э.) выяўляюць не проста павярхоўнае падабенства, але заканамерныя і строгія адпаведнасці ва ўсіх без вынятку абсягах іх сістэмы: у зменах слова (скланенні або спражэнні), у словаўтварэнні (пабудове новага слова з першапачатковага), утварэнні складаных словаў з назоўніка і дзеяслова, у сістэме займеннікаў, сінтаксісе, лексіцы. І гэтыя адпаведнасці заканамерныя ды могуць быць дакладна сфармуляваныя: кожная фанема або кожны фанемны шэраг адной з гэтых моваў адпавядае фанеме або фанемнаму шэрагу іншай моўнай групы. Праз тое, што адвольная і выпадковая сутнасць гэтых моўных з'яваў (з прычыны колькасці і гранічнай дакладнасці гэтых супадзенняў) выключаная, застаюцца толькі дзве магчымыя гіпотэзы: пазычання і супольнай спадчыны. Лексічнае пазычанне часта адбываецца, калі гаворка ідзе пра азначэнне рэальнасцяў, якія самі пазычаныя; мы ведаем незлічоныя «вандроўныя словы», напрыклад, назвы «кава» і «гарбата», якія шырока пашыраюцца з выкарыстаннем азначаных імі прадуктаў. Аднак як мы можам сабе ўявіць, што няроднасныя мовы – з аднаго канца Еўропы да другога канца Азіі – пазычылі сваю асноўную лексіку, напрыклад, лічэбнікі, тэрміны сваяцтва, назвы прадметаў шырокага ўжытку, самых звычайных жывёлаў і раслін, – з адной мовы? І найперш тое, што яны таксама да самых нязначных дэталяў, нават выключэнняў у змяненні словаў, пазычылі сваю морфасінтаксічную сістэму? Такім чынам, адзіная разумная гіпотэза – гіпотэза аб генетычнай роднасці.

Няхай ідзецца пра найдаўнейшыя ступені (ад праіндаеўрапейскай мовы да індаеўрапейскіх старажытных моваў) або пра найшоўшыя (ад лацінскай да раманскіх моваў, ад прагерманскай да зафіксаваных германскіх моваў), генеалагічнае дрэва, зразумела, выяўляе толькі частку развіцця, дывергенцыі. Аднак ёсць і іншыя працэсы развіцця, канвергенцыі (якія заключаюцца ў адмове ад дыялектных асаблівасцяў) і

На старонцы злева – кельцкі каменны крыж XI ст., што стаіць у мястэчку Кэрыў, Заходні Уэльс. Крыж пастаўлены ў гонар караля Марэдуда аб Эдвіна з Дэхубарта

У загалоўку выкарыстаная франкская фібула, V ст.

гэтак званыя «хвалі зменаў» (фаналагічныя, морфасінтаксічныя або лексічныя інавацыі, якія пашыраюцца з цэнтру на адну і тую ж зону). Аднак гэтыя працэсы, не закранаючы пытання генеалагічнай роднасці, засланяюць далягляд, і гэта добра відаць у гістарычным развіцці. Напрыклад, усюды ў сферы раманскіх моваў былі такія выпадкі, калі іх узаемныя роднасныя сувязі і сувязі з лацінскай мовай былі пад пытаннем.

Азначэнне індаеўрапейскай мовы як «сеткі ізаглосаў», якое прапанаваў В. Пізані[1], нічога не змяняе: кожная мова ёсць «сеткай ізаглосаў», г. зн. выніковы набор агульных тэндэнцый, якія не выключаюць дыялектных адхіленняў. Што да індаеўрапейскай мовы, то тут доля дыялектных дублетаў не надта вялікая. Калі рэканструююцца дзве ці болей канкурэнтных між сабою формаў, тады будуць падставы прыняць меркаванне, што яны паходзяць з розных часоў: гэта дзейнічае, напрыклад, для змяненняў тэматычнага цяперашняга часу, дзе могуць быць рэканструяваныя чатыры розныя формы для «ён нясе»: **bhér-e-ti* (найбольш пацверджаная і, напэўна, самая маладая); **bhér-ti* (лац. fert); **bhér-ey* (ст.-гр. *phérei*); **bhér-y-o* (літ. beria 'ён пашырае'); апошнія тры формы – больш старажытныя.

Магчыма, і нават імаверна, што індаеўрапейская мова першапачаткова была адным з дыялектаў старажытнай супольнай мовы. Каб дасягнуць у гэтым кірунку якой карысці, мы павінны апрацаваць наступныя лінгвістычныя звесткі. Да сённяшняга дня яшчэ не ідэнтыфікавалі ніводнай моўнай групы, з якой індаеўрапейская мова была б асабліва роднаснай, хаця дослед, як відаць, меў сваёй мэтай вельмі шырокае параўнанне, ахопліваючы ўсе без выключэння мовы еўразійскага кантынента і некаторыя мовы Афрыкі[2]. Аднак гэтая гіпотэза ніякім чынам не кранае пытання ўнутранай роднасці з індаеўрапейскай сям'ёй.

1.2. Гіпотэза адзінага індаеўрапейскага народу

Існаванне мовы лагічна мае на ўвазе існаванне яе носьбітаў; аднак супольнасць людзей, якія гавораць ёю, не канечна складае народ. Тое, што, напрыклад, азначаюць як «франкафонія» (французскамоўнасць), ахоплівае шматлікіх людзей, якія размаўляюць на французскай мове, аднак якія не маюць адзін з адным нічога супольнага і ўжо дакладна не складаюць народ. На аснове такіх прыкладаў сцвярджалі, што індаеўрапейская супольнасць ад пачатку магла быць «чыста моўнай» і што індаеўрапейцы ніколі не складалі народу. Да моўнай супольнасці насамрэч не існуе ніякага грамадства, якое з самага пачатку з'яўляецца «чыста моўным». Мовы і сродкі камунікацыі ды ніякай самамэты? Людзі яшчэ ніколі не ядналіся, толькі каб размаўляць на адзінай мове. Гаворка ідзе выключна аб тым, каб атрымаць звесткі, ці была індаеўрапейская супольнасць часовым, ярка складзеным агрэгатам, падобным да ранняй французскай каланіяльнай дзяржавы, ці ўстойлівым, гамагенным народам.

Дагістарычная эпоха індаеўрапейскай моўнай сістэмы дае нам першы элемент адказу: храналагічныя пласты, якія можна аднавіць для розных змяненняў назоўнікаў, асабліва рознаскланяльных, народжаныя доўгім развіццём сістэмы; у індаеўрапейскай мовы доўгая прагісторыя. З другога боку, мы насамрэч ведаем мовы, чыя камбінаваная сутнасць адлюстроўвае этнічную разнастайнасць моўнай супольнасці: гэта *lingua franca* і крэольскія мовы. Адна з частак марфалагічнай сістэмы паходзіць з адной з першамоваў, другая – з другой мовы. Гэта таксама правільна і для іх лексікі. Над падобнай сітуацыяй працаваў М. Трубяцкі ў сваіх вядомых «Думках пра індагерманскую праблему»[3]. Насуперак гэтаму, Э. Паломэ[4], які даследаваў гэтыя моўныя формы непасрэдна на месцы, сцвярджае, што нічога падобнага ў індаеўрапейскай мове вызначыць нельга. Пацверджанае сёння існаванне «індаеўрапейскай традыцыі» (гл. ніжэй; яна заключаецца, з аднаго боку, у паэтычным зборы ўстойлівых выказванняў, з другога – у корпусе абстрактных схем, якія перадавалі ідэалы і каштоўнасці супольнасці) завяршае дыскусію аб існаванні індаеўрапейскага народу. Засталося даведацца, як пашырыліся індаеўрапейскія мовы ў еўрапейскай прасторы і на большай частцы Азіі, да таго часу, пакуль не дасягнулі Новага Свету. Гэта не было «рассейванне», бо рассейванне тэхнік і модаў не ёсць прыдатнай для ўжытку мадэллю пашырэння моваў. Мовы не «рассейваюцца», вядома, за выключэннем выпадкаў, якія цяжка ўявіць у дагістарычны перыяд культурнага панавання. Вызначаныя гістарычныя паралелі тут таксама даюць развязанне: індаеўрапейская мова пашырылася, як аднойчы лацінская і як пазней французская, – праз заваёву.

2. ШТО МЫ ВЕДАЕМ ПРА ІНДАЕЎРАПЕЙЦАЎ І АДКУЛЬ МЫ ГЭТА ВЕДАЕМ?

Мы маем дзве крыніцы інфармацыі. Ускосная крыніца – лінгвістычная палеанталогія; простая – «індаеўрапейская традыцыя».

2.1. Лінгвістычная палеанталогія

Яна заключаецца ў тым, каб ад растлумачанага слова прыйсці да ведаў пра адпаведную рэальнасць. Яе доўгі час уважалі за нашу адзіную крыніцу інфармацыі. Насамрэч яна найменш дакладная. Яна патрабуе няспыннага кантролю і часта мае толькі неабавязковае значэнне. Напрыклад: мы рэканструюем (без складанасці формы слова) ніякі род **áye/os-* на аснове старажытнаіндыйскага *áyas-*, авестыйскага *ayah-*, лацінскага *es* и гоцкага *aiz*. Аднак якім значэннем ён павінен валодаць? Лацінская і германская формы абазначаюць бронзу, іранская – метал увогуле, у тым ліку жалеза, а першапачатковы сэнс індыйскай формы спрэчны. Таму нельга – з іншых прычын – пераносіць індаеўрапейскую супольнасць у жалезны век і нават у бронзавы, таму запанавала гледзішча, паводле якога форма *áye/os-* азначае медзь. З гэтага вынікае, што лінгвістычныя факты не могуць перадаць ніякіх вырашальных звестак, аднак патрабуюць няспыннай праверкі археалагічнымі матэрыяламі. Калі значэнне і будзе аднойчы выяўлена, тады ўзнікне іншае пытанне: форма **áye/os-* бясспрэчна была ў **-e/os-*, як і іншыя ніякія роды, вытворным словам. А менавіта: ёсць корань **ay-*, 'ззяць', 'грэць', 'гарэць'. У значэнні «ззяць» гаворка вядзецца аб самародным каваным метале, аднак калі абапірацца на другое значэнне, тады тут ідзецца пра апрацаваны жарам метал. Гэты прыклад добра выяўляе значэнне лінгвістычнай палеанталогіі, аднак таксама і яе няпэўнасць.

2.2.1. Перададзены збор устойлівых выказванняў

Некалькі соцень устойлівых выказванняў, цудоўны збор якіх пакінуў Рудыгер Шмідт[5], артыкуляваныя ланцужкамі слоў,

Пліта з выявай калясніцы. «Каралеўская магіла» бронзавага веку (1000 г. да н. э.) каля м. Ківік, паўднёва-ўсходняя Швецыя

якія супадаюць у двух ці болей індаеўрапейскіх паэтычных творах (пераважна ў *Ведах* і ў *Гамера*, аднак таксама ў *Авесце*, у старажытнагерманскай паэзіі і г. д.). Гэтыя ўстойлівыя выразы ў асноўным ёсць намінальнымі (назыўнымі) сінтагмамі, якія складаюцца з назоўніка і эпітэта, **kléwos ndhghwitom* ‘неўвядальная слава’, ці з назоўніка з дапаўненнем у родным склоне, **kléwos nérom*, ‘слава гаспадароў’. Сюды адносяцца і складаныя словы: гэта так для ўласных імёнаў, якія таксама ёсць кшталтам традыцыйных устойлівых выразаў.

2.2.2. Паняткавыя схемы

Рэканструююць таксама і групу паняткавых схем, як, напрыклад, схема «думанне – прамаўленне – дзеянне»[6]. Некаторыя з гэтых схемаў могуць сустракацца ў апавядальнай форме, як трохфункцыянальная схема Жоржа Думезіля ці «перасячэнне водаў зімняй цемры», якую я нядаўна даследаваў[7]: у асобных асноўных германскіх сагах герой перасякае (на неглыбокім месцы, плывучы і г.д.) ноччу і *зімой* паверхню вады (раку, возера і г.д.). Тут ніякія сінтагмы не могуць быць фармальна накладзеныя адна на другую; параўноўваюць словазлучэнні і структуры незалежна ад іх выразнасці. Гэтая традыцыя, якую можна абазначыць як «літаратурная» (пры гэтым гаворка ідзе аб вуснай літаратуры), наўпрост перадае нам інтэрпрэтацыйнае намаганне, якое мае сваёй перадумовай ідэалы, каштоўнасці, асноўныя імкненні і клопаты індаеўрапейцаў.

2.3. Фізічны тып індаеўрапейцаў

Традыцыя інфармуе таксама аб асноўным фізічным тыпе ў індаеўрапейцаў. Усюды ў індаеўрапейскім свеце фізічны ідэальны тып адпавядае нардычнаму тыпу. Дадзенае фізічнаму тыпу значэнне падкрэсліваецца сімволікай, якая яму дастаецца. Напрыклад, у Грэцыі герой, якому наканаваная салярная несмяротнасць Элізіюма (Выспы Несмяротных) заўсёды бялявы. І наадварот, ніжэйшыя элементы насельніцтва, нядобразычлівыя суседзі чорныя, як зямля і ноч. Гэткую сімволіку цяжка было б уявіць, калі б найвышэйшы пласт грамадства – для якога ствараюць паэты і ад якога яны атрымліваюць свой заробак – мелі б нясветлы колер скуры і цёмны колер валасоў. Адгэтуль мы можам зрабіць выснову, што гэты тып у найвышэйшым пласце грамадства быў найбольш абаронены, пагатоў гэтая выснова пацвярджаецца іканаграфіяй. Калі мы, прыкладам, параўнаем між сабою трох прадстаўнікоў фізічнага тыпу з класічнай Грэцыі (Перыкла, Сакрата і Хрысіпа), то нам будзе няцяжка вызначыць, хто з іх трох найбольш блізкі да нардычнага тыпу. Мы ведаем, што Перыкл паходзіў з аднаго з самых вядомых арыстакратычных дамоў у Афінах, Сакрат быў сціплага

паходжання, а Хрысіп, як і некаторыя іншыя стоікі, быў з Малой Азіі[8].

2.4. Апошняя супольная прарадзіма індаеўрапейцаў

Калі мы пасля сур'ёзнай праверкі здзейснім імпульсы лінгвістычнай палеанталогіі, то магчыма сфармаваць больш ці менш імаверныя гіпотэзы аб структуры і дзейнасці супольнасці, аб сямейнай структуры і жыццёвых правілах, аб размеркаванні этнасаў, грамадскай герархіі, ролі караля, яго абавязках ды абавязках іншых кіраўнікоў; аб рэлігіі, вядзенні вайны, вытворчасці, спосабе жыцця і яго межах. І ў заключэнне доследу можна параіцца з дагістарычнай археалогіяй, каб прасторава і часава вызначыць апошнюю супольную радзіму індаеўрапейцаў, а менавіта цэнтральную зону, у якой павінны быць усе замацаваныя за лінгвістычнай палеанталогіяй рэальнасці. Аднак пытанне застаецца адкрытым. Пад увагу былі ўзятыя існыя на працягу соцень гадоў прыдунайскія краіны (сярэднееўрапейскія аратаі ў V тыс. да н. э.)[9]; народ пахаванняў з вохрай (Украіна, IV і III тыс. да н. э.) – тэзіс, які адстойваў О. Шрадэр[10], а сёння зноў падхоплены М. Гімбутас[11]; народ культуры лейкападобных кубкаў – даўняе палажэнне, якое зноў абараняецца Л. Кіліянам[12] і якое разглядае гэтую цывілізацыю ў якасці працягу мясцовага эпіпалеаліту. У працы, якая неўзабаве павінна выйсці, нарэшце, Вяч. Іваноў і Т. Гамкрэлідзэ абараняюць тэзіс аб транскаўказскім паходжанні[13].

2.5. Прарадзіма індаеўрапейцаў

У пошуку найдаўнейшай даступнай для розуму супольнай радзімы, магчымага месца паходжання этнасаў галоўны ўнёсак робіць традыцыя. На жаль, на яе сведчанні доўгі час легкадумна не звярталі ўвагі. Ужо даўно ведалі[14], што Індыя, Іран і кельцкі свет захоўваюць успаміны аб арктычным паходжанні іх этнасаў, аб радзіме зямлі круглагадовай ночы. *«Першапачаткова Туата Дэ Данан былі на астравах паўночнага свету і вывучылі навуку і магію, друідызм, мудрасць і мастацтва»*[15] («Бітва пры Маг Туірэд»). Няма нічога яснейшага, чым гэты ірландскі тэкст аб арктычным паходжанні кельцкай традыцыі. Паводле «Авесты», радзіма арыйцаў была спачатку *«першай з выбітных краін»*, аднак сёння зіма там доўжыцца дзесяць месяцаў, лета – два, і абодва гэтыя месяцы халодныя. Марна шукалі гэты клімат у наваколлі Ірана. Аднак цяпер становіцца зразумелай брахманская гамалогія паміж годам і днём (год людзей – гэта дзень багоў і складаецца з дзённай і начной частак), калі год фактычна складаўся з доўгага дня і доўгай ночы, як і ў прыпалярных рэгіёнах. Фармальная адпаведнасць германскага **dagaz* (дзень) літоўскаму абазначэнню цёплай пары года, *dagas*, таксама знаходзіць пацверджанне ў такой гамалогіі.

Тэракотавая калясніца з Багіняй Сонца, знойдзеная каля м. Дупляя (Сербія), 1500 г. да н. э.

Да гэтых «старажытных актаў» дадаюцца яшчэ і грэцкія звесткі. Эфіопы, якім Гамер дае прытулак на абодвух канцах свету – усходнім і заходнім, з'яўляюцца не афрыканскімі мурынамі, а *«людзьмі са светлымі, як святло, тварамі»*, якія нагадваюць пра белых людзей з Белага кантынента ў індыйскай традыцыі. Менавіта з імі цягам 12 дзён балююць Зеўс з усімі багамі ў пачатку і канцы *Іліяды*. Зразумела, гэта нагадвае 12 дзён, якія ў хрысціянскай традыцыі Заходняй Еўропы аддзяляюць Каляды ад Вадохрышча, а таксама 12 дзён, на працягу якіх ведыйскія *Rbhus* (яны адпавядаюць германскім *Alfar*, якія святкуюцца ў зімовае сонцастаянне) спяць у *Agohya* («які дазваляе быць няўтоеным» = Сонца). Бо першапачаткова імя *Зеўс* абазначала «нябеснае святло», «дзённае святло»[16] (гл. ніжэй 3.3), і яго адсутнасць можа азначаць толькі штогадовую 12-дзённую ноч, як і сон *Rbhus*. Далей, старажытнае індаеўрапейскае абазначэнне «прыгожай пары года» **ye/or-*, ад якога паходзіць **yora-*, найменне веснавых боствяў[17], ляжыць у аснове імя жонкі Зеўса *Геры* (*Hera*, **yer-a-*). Святое вяселле (*hieros gamos*) Зеўса і Геры сімвалізуе, адпаведна, цыклічную паўторную сустрэчу «нябеснага святла», ці «дзённага святла», з годам, штогадовае вяртанне святла ў канцы доўгай зімовай ночы. Акрамя таго, Гера першапачаткова з'яўляецца заступніцай герояў, аб гэтым сведчыць яе імя: героі (*Heroen*) – гэта тыя, хто, згодна з брахманічным устойлівым выказваннем, «дасягнулі года», г. зн. «дасягнулі салярнай несмяротнасці, пераступаючы цераз ноч зімы, г. зн. другую смерць». Таму поўнач ёсць месцазнаходжаннем шчаслівых: там, паводле Плутарха[18], было «месцазнаходжанне Кронаса». Белы кантынент індыйскай традыцыі пашыраецца да «паўночнай часткі Малочнага акіяна». А ў «Ведах» поўнач, якая вызначаецца праз сузор'е Вялікай Мядзведзіцы, ёсць месцам *Брахмана*[19]. Цыркуляцыю гарызонту вакол гэтага нябеснага полюса, магчыма, сімвалізуе *свастыка*, якую пазней перадумачылі як сімвал месячнага года, а затым сонечнага года і таксама дабрадзействаў года (адсюль яе назоў). Поўнач, паводле Плутарха, – *«вертыкальная, верхняя частка свету»*, а паводле Сервія[20], *«найвышэйшае месцазнаходжанне Юпітэра ў частцы, што знаходзіцца найбліжэй»*[21]. На Вялікай Поўначы мы павінны шукаць нашыя найглыбейшыя карані; адтуль бяруць свой пачатак нашыя найдаўнейшыя і найсвяцейшыя традыцыі.

3. НАШЫЯ ТРЫ КОЛЕРЫ

3.1. Культура і цывілізацыя

На гэтых старонках вы не знойдзеце разважанняў пра матэрыяльную цывілізацыю індаеўрапейцаў і наўрад ці ўбачыце

Фрагмент мікенскай керамікі з выявай калясніцы, XIV – XII стст. да н. э.

характарыстыкі іх інстытутаў. З пункту гледжання іх, – а значыць, і нашай, – ідэнтычнасці, галоўнае схаванае не ў гэтым. Іх матэрыяльная цывілізацыя была цывілізацыяй народу з меднага веку[22] (гл. вышэй пра абазначэнне медзі), а іх інстытуты былі асобнымі, заснаванымі на роднаснай лініі грамадствамі ўчорашняга і сённяшняга дня: усё ж такі нічога адмысловага, нічога адвечнага. Наадварот, мы будзем канстатаваць, што арыгінальнасць індаеўрапейцаў заснаваная ў іх культуры, іх традыцыі, іх светаглядзе. Да гэтага выдатна падыходзіць нямецкае слова *Weltanschauung* (светагляд), бо асновы іх культуры – касмічныя.

3.2. Белы, чырвоны, чорны

Няхай гаворка ідзе пра свет, пра грамадства або асобных індывідаў, у аснове індаеўрапейскага погляду знаходзіцца трыяда колераў: белы, чырвоны і чорны. У выпадку асобных індывідаў кажуць пра «тры якасці», пра тры «духоўныя прынцыпы», індыйцы кажуць пра «тры ніткі» (*guna*), аднак з кожнай з гэтых нітак звязаны свой пэўны колер: *sattva* 'дабрыня' – светлы, белы прынцып, *rajas* 'руплівасць', 'жарсць' – чырвоны прынцып (першапачатковае значэнне гэтага панятка мы зноў сустракаем у касмагоніі), *tamas* 'духоўная лянота' – чорны прынцып, «цемра». Гэта пацвярджае гіпотэзу, паводле якой «колер» ёсць першым значэннем *guna*-[23]. Адносна грамадства кажуць пра тры функцыі ў паслядоўнасці Ж. Думезіля, які ў той жа час неразважліва пастуляваў наяўнасць трох адпаведных «грамадскіх класаў», быццам светагляд непазбежна быў бы адлюстраваннем грамадскай рэчаіснасці. Індыйскае слова *varna*- і авестыйскае *pistra*-[24], якія азначаюць тры арыйскія касты, даказваюць, што гэтыя касты насамрэч прынцыпова з'яўляюцца «колерамі». Святарская каста мела белы колер (і *sattva* як ідэал), высакародна-ваярская – чырвоны (і *rajas* як ідэал), а найніжэйшая каста, нарэшце, – чорны, а іх ідэал абмяжоўваўся *tamas*.

3.3. Тры нябёсы

Няхай гаворка ідзе пра грамадства або пра індывіда, у гэтых колераў, зразумела, няма ніякай іншай прычыны для існавання, апрача іх сімвалічнага значэння. Яны грунтуюцца не на колеры скуры ці валасоў, як памылкова лічылі доўгі час. Гэта колеры неба, або, хутчэй, колеры трох нябёсаў.

Згодна з старажытнай індаеўрапейскай касмалогіяй (як такая яна не працягвала наўпрост жыць ані ў воднай касмалогіі гістарычнай эпохі, што можа быць адноўленая на аснове майго параўнання), тры нябёсы круцяцца вакол зямлі: белае дзённае неба **dyew-*, чырвонае ранішняе і вечаровае неба, названае **regwos-* (адсюль старажытнаіндыйскае *rájas-*) і чорнае начное неба, верагодна, названае **ne/okwt-* (адсюль 'ноч', *Nacht*). Такім чынам, гэтае начное неба мела той жа колер, што і зямля, вакол якой круцяцца тры нябёсы. Магчыма, на аснове гэтай канстэляцыі трыяды ў індаеўрапейцаў многія маюць схільнасць дадаваць да яе чацвёрты элемент, часта праз дзяленне адной з яе складовых частак[25]. З гэтай «дынамічнай» касмалогіі паходзяць два галоўныя тыпы «статычнай» касмалогіі.

Гэта індыйскі погляд на «тры светы», з небам (**dyáv* ад **dyew-* 'дзённае неба'), сярэдняй прасторай (*antáriksa-*) і зямлёй. Гэтая сярэдняя прастора таксама завецца *rájas-* (ад **regwos-*), як і прынцып ваярскай высакароднасці, і гэтая назва спрадвечна азначае «чырвоны». Відавочна, гэтая сярэдняя прастора дзейнічае як «чырвонае неба» ранішняга досвітку і вечаровага змроку.

Іншае разуменне – грэцкае і германскае з цэнтральна размешчанай зямлёю, аднолькава аддаленай ад нябёсаў і пекла. Тут зямля займае сярэдняе становішча, і на германскай мове яна азначае «сярэдняя прастора» (*Mittelraum*), гоц. *midjungards* і г.д. Нябёсы і пекла відавочна адпавядаюць дзённаму і начному нябёсам, а зямля займае становішча сярэдняга неба ў «дынамічнай» касмалогіі. Мы бачым, як абедзве гэтыя касмалогіі ўзыходзяць да ранейшай касмалогіі колазвароту трох нябёсаў, якая, як ужо зацямлялася, хоць і не знайшла свайго працягу ані ў воднай касмалогіі гістарычнай эпохі, аднак усё ж такі была адлюстраваная ў грэцкай касмагоніі, бо Зеўс (дзённае неба) замяняе там усеянага зоркамі Урана (начное неба), пасля міжкаралеўя Кронаса (падзел)[26].

3.4. Гамалогіі паміж перыядызацыямі

Цыкл трох нябёсаў не абмяжоўваецца «кругласутачным» днём, бо існуюць гамалогіі паміж найбольш значнымі адзінкамі часу. Прыкладам ёсць 12 дзён: першапачаткова адлюстроўваючы розніцу паміж месячным і сонечным годам, яны апрача таго ўваходзяць у гамалагічныя дачыненні з 12 месяцамі. Падобным чынам цыкл трох нябёсаў таксама дзейнічае і для году, і для станаўлення сусвету.

3.4.1. Год

Год, як паўтараюць «Брахманы», – гэта дзень багоў, што складаецца з дзённай і начной частак. Дзённая частка доўжыцца ад зімовага да летняга сонцастаяння. Гэтая гамалогія ёсць, відавочна, адным з асноўных аргументаў на карысць арктычнага паходжання індаеўрапейскай традыцыі, бо толькі ў прыпалярных рэгіёнах год насамрэч складаецца з доўгага дня і доўгай ночы, аддзеленых серыяй «світанняў» – «аўрораў году», чыя назва працягвае жыць у Вялікадні (ням. *Ostern*, ад **ausiron* 'аўроры, світанкі').

3.4.2. Касмічны цыкл

Гэта таксама праўдзіва і для касмічнага цыклу: вучэнне Гесіёда аб сусветных эпохах супадае з «Законамі Ману» (Manava Dharmashastrā), калі разглядаць іх з гэтага гледзішча. Панаванне

Ільвіная брама цытадэлі ў Мікенах (Грэцыя), сярэдзіна XIII ст. да н. э.

ўсеянага зоркамі Урана (начное неба) адпавядае «сну Брахмы» ў «Законах Ману»: гэта чорны перыяд касмічнага цыкла. Панаванне Кронаса (падзел) адпавядае «змроку перад эпохай *kṛta*»: гэта Залаты век, першы чырвоны перыяд цыкла. Панаванне Зеўса, Сярэбраны век, адпавядае брахманскай *kṛta-yuga*, у абодвух выпадках гаворка ідзе аб белай эпосе.

Пасля гэтага зноў надыходзіць чырвоная эпоха, якую Гесіёд падзяляе на эпоху медзі[27] і эпоху герояў, чым валадаром з'яўляецца Кронас. Гэтая чырвоная эпоха адпавядае *treta*, што адлюстроўвае век ваярскай высакароднасці (вайсковай арыстакратыі), касту кшатрыяў (*kśatriya*). Жалезны век канчаецца новай чорнай эпохай, касмічнай ноччу. Гесіёд падкрэслівае дзве фазы ўнутры жалезнага веку: «змяшаны перыяд», які адпавядае індыйскай *dvapara*, сусветнай эпосе, якая супадае з кастай вайш'я (*vaisya* 'вясковыя жыхары'), і другую, цалкам благую, што адпавядае *kali* (яна атаясамляецца з кастай шудраў, *śudra*). Такім чынам, сусветная гісторыя рытмізаваная з адвечным зваротам трох нябёсаў, якія ідуць адно за адным таксама ў годзе і ў 24-гадзінным дні.

Чырвоная эпоха, якая папярэднічае касмічнай ночы, і тая, што ідзе за ёю ды пачынае новы цыкл, часта разглядаюцца як вайсковая эпоха, якая сведчыць аб вялікім універсальным змаганні: германскія «прыцемкі багоў»[28] і эпічны пераклад тых жа эсхаталагічных міфаў у індыйскай «Махабхараце». А найлепшы прыклад змагання, якое пачынае новы цыкл, дае нам індыйская *Vṛtrahatya*: забойства змея *Vṛtra* (чыё імя азначае «супраціў», і з якога паходзіць ідэнтычнае верх.-ням. *Wehr*). Аўрора касмічнага цыкла таксама разглядаецца як ваяўнічая, адсюль узніклі гэткія ваяўнічыя багіні, як грэцкая Афіна і кельцкая Брыгіт[29].

3.5. Багі трох касмічных колераў

Адпаведна гэтаму, індаеўрапейскія багі спрадвечна падзяляліся паводле трох касмічных колераў. Хаця досыць цяжка рэканструяваць індаеўрапейскі пантэон, бо імёны багоў гэтак часта змяняюцца, аднак амаль пэўна даведзена, што ён улучаў два асноўныя класы: **deywó-*, або ўласна багоў, якія жылі на дзённым небе, і жыхароў начнога неба, а менавіта дэманаў і духаў памерлых. У трох рэгіёнах індаеўрапейскай тэрыторыі гэты падзел вельмі выразны, і кожная з дзвюх катэгорый мела на чале аднаго з двух «суверэнных багоў»:

	Багі дзённага неба	Багі начнога неба
Германцы	**Tiwaz і *tiwoz*	**Wodenaz і дзікае паляванне*
Балты	**Deivas і *deivai*	**Velinas і vėlės* (духі памерлых)
Індаіранцы	**Mitra і *daivas*	**Varuna і *asuras*

Гэтая схема патрабуе некаторых тлумачэнняў.

а) Германскі бог **Tiwaz* (ад **ywós*), які ідэнтычны з родавым азначэннем «багоў», першапачаткова названы «тым, хто з дзённага неба»; ён утварае кантрасную пару з **Wodenaz*, прычым апошні ўладарыць над начным небам і ўсім, што знаходзіцца з ім у шчыльнай сімвалічнай сувязі, сярод гэтага можна вылучыць магію, гнеў (які адлюстраваўся ў яголным імені) і валадарства памерлых.

б) Вярхоўная балцкая пара першапачаткова амаль супадае з папярэдняй. Аднак тут вярхоўны бог дзённага неба, які прыраўноўваецца да хрысціянскага, так бы мовіць, узяў верх, у той час як вярхоўны бог начнога неба ідэнтыфікуецца з чортам.

в) У «Брахманах» Ашуры (*Asurás*) з'яўляюцца дэманамі, а ў «Ведах» галоўнымі багамі ёсць Варуна (*Varuna*) і Ашуры (*Asurás*). Першапачаткова гаворка ідзе менавіта пра багоў начнога неба, «гаспадароў духаў памерлых» (*su-*). *«Мітра – гэта дзень, Варуна – гэта ноч»*, – кажуць «Брахманы», і гэтую процілегласць варта ўзяць пад увагу, хаця, паводле сваіх імёнаў, Мітра ёсць «дамовай», Варуна – «клятвай»: гэта яшчэ адзін прыклад гамалогіі паміж касмічным і сацыяльным узроўнем.

Клас багоў дзённага неба дзеліцца на два падкласы: багоў белага неба і багоў чырвонага неба. Да апошняга класа належаць ваяўнічыя багі і Аўроры, якія ў перададзенай форме абазначаюцца як дочкі «дзённага неба».

Бачныя боствы дзеляцца на тры класы; напрыклад, бог Месяц належыць да начнога неба, багіня Сонца – да дзённага. Агонь пераходзіць ад аднаго да другога. Вядомы гімн «Рыгведы» нагадвае, як ён пераходзіць з лагера Варуны і Ашураў у лагер Дэваў (*Devás*)[30]. Такім чынам, старажытныя міфалагічныя структуры – касмічнай прыроды, і значныя сляды засталіся ў грэцкай міфалогіі: там у Зеўса (дзённага неба) былі жонка Гера (добрая пара года) і дачка Афіна (ваяўнічая Аўрора). У «Phôkikon» («Зборы факідыйцаў») трыяда Зеўс – Гера – Афіна мае з гэтай прычыны касмічнае значэнне, і можна таксама дакладна растлумачыць рымскую, гэтак званую Капіталійскую, трыяду Юпітэр – Юнона – Мінерва, як і этрускую трыяду Цін – Уні – Менрва. Яшчэ адна дачка Зеўса Афрадыта прыраўноўваецца да індаеўрапейскай Аўроры[31]. Мы можам заўважыць, што ідзецца тут не пра Эас – дзённую Аўрору, але пра «Аўрору года», роўную германскай **Austro*, і таму яна становіцца багіняй усіх веснавых любоўных захапленняў, а потым кахання. Пад імем Ураніі (якая была зачатая ад Урана, начнога неба Зеўса, хаця яна і дзейнічае як дачка Зеўса) яна – Аўрора касмічнага цыкла. А яе чалавечы двайнік Алена (*Helena*), цэнтральны персанаж сагі пра Трою; відаць, гэты эпас першапачаткова грунтаваўся ў міфе пра скрадзеную, паняволеную Аўрору ды яе вызваленне. Гістарычныя падзеі склалі ў гэтай гіпотэзы толькі матэрыяльнасць расказу, яго ж форма і першапачатковае значэнне былі зусім іншай прыроды, імаверна касмічнай.

3.6. Ад трох нябёсаў да трох грамадскіх «колераў»

Было б памылкова верыць у тое, што тры сацыяльныя функцыі (дзейнасці) ёсць адлюстраваннем спрадвечнай сацыяльнай рэальнасці: грамадская рэальнасць змяняецца ў саміх грамадствах, якія ўсведамляюцца нязменнымі, і яны могуць перш за ўсё быць прааналізаваныя згодна з прынятым пунктам гледжання розным спосабам. Не ўсе індаеўрапейскія грамадствы з гістарычнага прамежку часу дзеляцца на тры класы, а калі гэта і так, яны не адпавядаюць адзін аднаму. Акрамя таго, «класы» з'яўляюцца другаснымі, «сучаснымі» рэальнасцямі, яны працягваюць старажытныя касты. Супрацьстаўленне германскай мадэлі, кельцкай і індаіранскай выяўляе разам са сваім паралелізмам у духоўных адносінах таксама і іх адрозненні ў сферы грамадскай рэальнасці:

герархія	германская мадэль	кельцкая і індаіранская мадэль
1.	**erila-* 'арыстакратыя'	святары
2.	**ke/arla-* 'вольныя'	арыстакратыя
3.	**thrahila-*, **thragila-* '*слугі*'	вытворцы

Калі спасылацца на вартую ўвагі «Паэму аб Рызе» (у «Эдзе»), якая адлюстроўвае міф пра заснаванне германскага грамадства, кожная з гэтых трох кастаў пазначаецца пэўным колерам: высакародная каста – белым, каста вольных – чырвоным, каста слуг – чорным. Гэта дакладна тыя самыя тры колеры, якія сімвалізуюць ці нават вызначаюць касты індаіранскага свету (бо слова, якое мы перакладаем як «каста», азначае «колер»).

З гэтага вынікае, што гэтыя колеры не маюць непасрэдных адносінаў да фактычнай актыўнасці людзей у грамадстве. А ў Грэцыі, дзе сацыяльная арганізацыя іншая, старажытны міф аб заснаванні, г. зн. міф аб Дэўкаліёне і Піры, грунтуецца ў той жа схеме трох колераў: Дэўкаліён «Белы» і яго жонка Піра «Чырвоная» аднаўляюць пасля патопу чалавецтва, кідаючы камяні сабе за плечы на (чорную) зямлю. Потым яны натуральным спосабам зачынаюць *Hellen*, ранні эпонім элінаў. Як вынік, эліны паходзяць выключна ад абодвух найвышэйшых прынцыпаў, белага і чырвонага, – насупар прагрэкам, сынам зямлі, якія таксама, як і *слугі* германскага грамадства і *жывёлаводы* індаіранскага, паходзяць ад чорнага прынцыпу. Толькі чорны, вітальны, вегетацыйны прынцып – іх доля. Наступная найвышэйшая каста – вольныя ў германцаў, арыстакратыя ў кельтаў і індаіранцаў – валодае акрамя таго чырвоным прынцыпам запалу і жарсці, а першая каста мае ў дадатак яшчэ і белы прынцып.

Можна прывесці аргументы на карысць антэрыярытэту (ранейшага існавання) пэўнай грамадскай мадэлі. Асабіста я лічу германскую мадэль старажытнейшай. Развіццё святарнай касты дазваляе растлумачыць, захаваць трывалымі традыцыю і этнас у пэўным асяроддзі, што з'яўляецца неспрыяльным для іх далейшага існавання, г.зн. у іншапляменным асяроддзі. Гэтае новаўвядзенне прыводзіць да абсурднай сітуацыі: кароль надалей выбіраецца з вайсковай арыстакратыі, аднак гэтая каста ўжо не першая. Галоўнае ў тым, што абедзве мадэлі адпавядаюць адна другой у асноватворнай герархіі, якая ёсць не герархіяй функцый, а герархіяй колераў. Адпаведна, фундамент гэтай сістэмы – касмічны і духоўны. Гаворка ідзе аб каставых, а не аб класавых грамадствах, заснаваных на функцыі або на маёмасці.

3.7. Ад трох нябёсаў да трох «колераў» індывіда

Зараз мы можам растлумачыць тую дзіўную гамалогію, якая выяўляе сувязь паміж асобным чалавекам і светам. У гэтых карэнным чынам індывідуалістычных грамадствах індывід вызначае сябе менавіта толькі ў дачыненні з групай; аднак мы казалі, што сама група разумеецца як адлюстраванне свету. Значыць, кожнаму індывіду ўласцівы чорны вегетацыйны прынцып, які індыйцы называлі *tamas* 'цемра', эквівалент начнога неба і зямлі. Тыя, хто належаў да гэтай найніжэйшай касты, мелі толькі яго. Тыя, хто належаў да другой касты, валодалі апрача таго чырвоным прынцыпам запалу і жарсці, індыйскага *rajás*; яны адпавядаюць чырвонаму небу. А тыя, хто належалі да першай касты, мелі дадаткова белы прынцып духоўнасці, індыйскае *sattva*.

Надмагільная стэла з Мікенаў з выявай баявой калясніцы, другая палова XVI ст. да н. э.

Таму гэтыя каставыя грамадствы не ёсць застылымі грамадствамі. У асобныя эпохі пэўныя формы сацыяльнай мабільнасці спраўджваюцца. Легітымнае нараджэнне не надае аўтаматычна адпаведны прынцып. Са сваёй касты можна апусціцца або наадварот дасягнуць вышэйшай касты[32]. Вядома, гэтыя касты не дапамагаюць хуткаму сацыяльнаму развіццю, на выхадцаў з нізоў там глядзяць без прыхільнасці. Толькі нашчадкі жнуць плады сацыяльнага ўздыму сваіх продкаў, якія занялі высокае становішча. Для традыцыйнай ментальнасці галоўным ёсць лінія роднасці, а індывід – гэта толькі звяно ланцуга. Праз сваіх нашчадкаў яны працягваюць сваё жыццё – праз успамін, які яны пакідаюць па сабе, праз культ, які дзеля памяці захоўваюць у сям'і: гэта прынцып сямейнага культу. Той, хто сваімі яскравымі ўчынкамі, асабліва як «заснавальнік», як «піянер», дасягае «вечнай славы», той дасягае «несмяротнасці» не толькі ў памяці сваёй сямейнай групы, а для большай колькасці людзей. Такім чынам, ён належыць да салярнай несмяротнасці Элізіюму або Вальгалы, замест таго каб згінуць, як астатнія смяротныя, у цемры Эрэбаса, як у грэкаў, або Хель, як у германцаў. Грэцкае азначэнне гэтых людзей, што ўзвышаюцца над чалавечым розумам, асноўваецца на касмічнай гамалогіі: яны называюцца героямі, г. зн. заваёўнікамі прыгожай пары году; гэта тыя, хто перасякае зімовую ноч (другую смерць) і дасягае сонечнай несмяротнасці. У «Брахманах» было падобнае выказванне: «заваяваць пару года» там азначала «заваяваць несмяротнасць»[33].

4. СУПОЛЬНАСЦЬ

4.1. Свет, грамадства, індывід

На аснове папярэдняга разгляду мы разумеем нікчэмнасць якой-кольвек «гуманістычнай», «індывідуалістычнай» спробы тлумачэння гэтага грамадства: перакульваючы дачыненні індывіда і грамадства, грамадства і свету, такая спроба абмінае самае істотнае. Светагляд індаеўрапейцаў ніяк не можа быць зразуметым, калі для таго, каб растлумачыць грамадства, пачынаць з індывіда і калі дзеля разумення светагляду пачынаць з нейкай сацыяльнай рэальнасці. Наадварот, менавіта светагляд павінен быць пачатковым пунктам. Менавіта ён дае сэнс траістаму гледзішчу на грамадства і індывіда. А герархія касмічных колераў разам з тым закладае падмурак сацыяльнай герархіі і шкалы каштоўнасцяў.

Трэба, не кажучы падрабязна пра рэканструяваны лад, згадаць самае істотнае: пра дваіста сканструяваную супольнасць, гарызантальную ў кастах, вертыкальную ў лініях роднасці. Гэтае двайстае структураванне кадыфікуе разнастайнасць супольнасці, якая ўсё ж такі з'яўляецца згуртаванай і салідарнай. Гарантам і ўвасабленнем гэтага адзінства ёсць кароль, які павінен, як і ўсе астатнія кіраўнікі, «прадстаўляць» сваю групу перад вонкавым асяроддзем і багамі. Акрамя таго, ён увасабляе «правільнасць», «гонар» (**reg-*, 'кароль', 'кіроўны').

4.2. Касты

Структураванне ў касты (каставы лад) адлюстроўвае свет; таму ён існуе як нязменны, вечны. Найпершы абавязак чалавека – выконваць абавязкі сваёй касты, накіроўваць яе да ўзору, якому яго вучыць традыцыя, накіроўваць, улічваючы становішча, якое яму належыць з нараджэння. Не існуе агульнапрынятых абавязкаў, кожнае становішча мае свае ўласныя абавязкі. Гэты погляд трымаўся яшчэ доўгі час, і ў сярэдзіне хрысціянскага сярэднявечча ён чуваць у вядомым ангельскім тэксце XI ст. – «Дыялогу пакліканняў», які канчаецца словамі: *«Калі ты, кажа мудрэц, прадстаўнік белага духавенства, манах, ёсць вольным муляром ці ваяром, то выконваеш абавязкі гэтага становішча; і з'яўляешся тым, кім ты ёсць, бо гэта сорам і ганьба для кожнага – не хацець быць тым, кім ён ёсць і кім ён павінен быць»*. Інтэнцыя аўтара і яго магчымыя намёкі на сучасныя падзеі – той падставовы прынцып, які ім выказваецца, – адлюстроўвае вельмі старажытную традыцыю. Паводле гэтага прынцыпу, чалавек абавязаны цалкам адпавядаць ідэалу яго становішча, г. зн. такім чынам пераўзыходзіць самога сябе ў межах гэтага становішча. Гэта не ідэал нядбайнасці, пакоры і застою. У гэтых традыцыйных грамадствах, дзе стабільнасць ёсць асноўным правілам, індывід здзяйсняецца і пераўзыходзіць сябе натуральна ў становішчы, у якім ён нарадзіўся, для якога ён быў сфармаваны; гэты прынцып не забараняе змяняць становішча. Аднак выключанае змяшэнне, змена роляў і абавязкаў. Калі, напрыклад, селянін будзе жаўнерам, ён будзе цалкам жаўнерам і перастане быць селянінам у грамадстве, дзе абодва становішчы аддзеленыя адно ад аднаго; дзе-небудзь яшчэ, напрыклад, у германцаў, можна было быць чымсьці накшталт «селяніна-жаўнера». Касты не маглі змешвацца, таксама і ў асобным індывідзе. Вельмі істотна, што яны адлюстроўваюць рэальнасці, якія пераўзыходзяць не толькі індывіда, аднак таксама і грамадства, менавіта колеры трох

нябёсаў, якія застаюцца аддзеленымі ад усёахопнага змяшэння касмічнай ночы. Адсюль індыйскае ўстойлівае выказванне, паводле якога «змяшэнне кастаў вядзе ў пекла», таксама як і больш-менш прымусовыя для народаў і эпохаў тэндэнцыі да каставай эндагаміі.

4.3. Генеалагічнае дрэва

Супольнасць таксама структураваная і ў вертыкальным адзінстве, г. зн. у генеалагічных дрэвах. Кожны індывід з'яўляецца звяном ланцуга, які звязвае мінулыя пакаленні з цяперашнімі. З гэтага вынікаюць два далейшыя абавязкі: захоўваць памяць пра сваіх продках, рупіцца пра сваіх нашчадкаў.

4.3.1. Шанаваць сваіх продкаў

Шанаваць сваіх продкаў – гэта значыць натуральна пацвярджаць культ сям'і, які шануе старэйшага ў сям'і як святара. Гэта таксама азначае ахоўваць і, калі магчыма, памнажаць сваю спадчыну: матэрыяльную спадчыну радавога маёнтка (германскае **athal*) для землеўладальнікаў; духоўную спадчыну іх славы або, прынамсі, іх добрае імя, якое яны перададуць у непашкоджаным выглядзе сваім нашчадкам. Без нашчадкаў, якія дазваляюць далейшае існаванне культу сям'і, продкі гінуць у другі раз. Ужо таму кожны павінен клапаціцца пра сваіх нашчадкаў; і, зразумела, пра легітымных, вартых нашчадкаў. Генеалагічнае дрэва ёсць духоўнай і біялагічнай існасцю. Адсюль вынікалі асобныя, размешчаныя ў гістарычных прамежках часу захады супраць бясшлюбнасці і дзеля аховы пакуль не народжаных дзяцей. Ва ўсім індаеўрапейскім свеце спарон уважаецца за злачынства, і нават за адно з самых страшэнных злачынстваў. Таму нелегітымныя або выродлівыя дзеці асуджаліся грамадой.

4.3.2. «Вертыкальнае» структураванне грамадства

Рэканструяваная індаеўрапейская лексіка і розныя традыцыі, асабліва авестыйская, даюць магчымасць скласці досыць дакладнае ўяўленне пра вертыкальную структуру грамадства. У аснове кожнага грамадства знаходзіцца яго элементарная ячэйка, «сям'я» (**de/om-*, **domo-*): яна ахоплівае ўсіх сваякоў, што жывуць пад адным дахам, звычайна дзядулю, яго сыноў, нявестак, дачок ды ўнукаў. Індаеўрапейская сям'я ўжо доўгі час здаецца патрылінейнай і патрылакальнай, хаця асобныя факты (зразумела, якія яшчэ знаходзяцца ў рэканструкцыі, мы заўсёды павінны гэта ўлічваць) сведчаць пра больш старажытнае панаванне матчынай лініі.

4.3.3. Генеалагічнае дрэва і вёска

У сем'ях ніжэйшых кастаў успамін пра лінію роднасці вядзе назад не так далёка: бацька сям'і пакідаў па сабе не больш за тры ці чатыры пакаленні. Толькі ў сем'ях найвышэйшай касты лінія роднасці з'яўляецца рэальнасцю. Яна абазначаецца дэрыватам кораня **lien(H1)-* 'зачынаць', 'нараджаць' / 'нараджацца': ст.-інд. *jána-* (ад **gónH1-o-*), авест. *zantu-* (ад **genH1-tu-*), лац. gens (ад **gn-ti-*), ст.-грэц. *genos* (ад **genH1-elos*). Лінія роднасці з'яўляецца спецыфічнай рэальнасцю «патрыцыяў». «Плябейскія» сем'і не маюць ніякай іншай грамады, акрамя «вёскі», **woyk-/*wik-*, **woyk-o-*, якая насуперак лініі роднасці ёсць чыста «плябейскай» арганізацыяй. Таму ў Індыі найніжэйшая арыйская каста называецца *vis-* («вёска»), а яе чальцы *váisya-*[35].

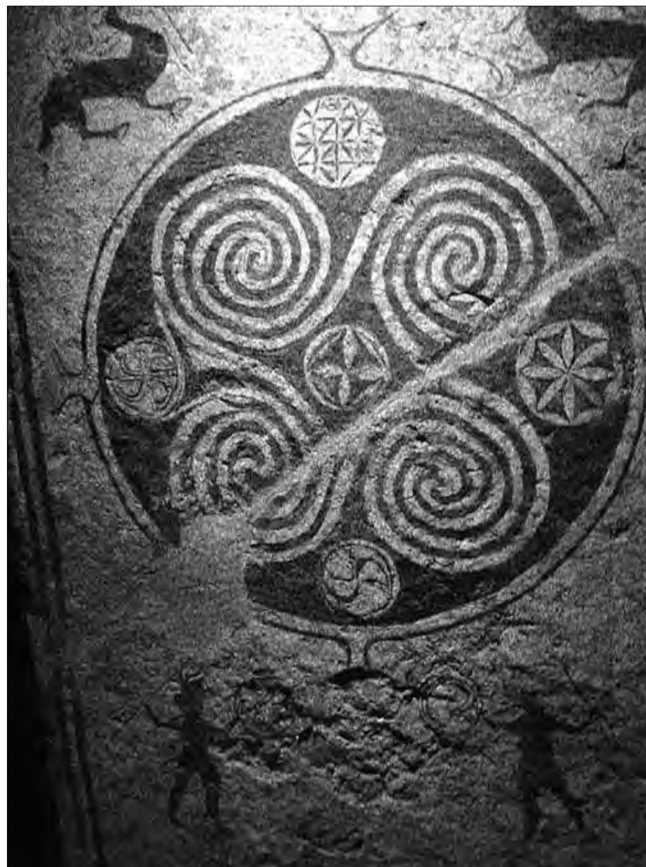
4.3.4. Звышлініі роднасці

Над лініяй роднасці ці, для найніжэйшай касты, звыш вёскі сустракаецца стабільны інстытут толькі ў адной частцы індаеўрапейскай вобласці, у народаў **te/owta-* (так завецца гэты інстытут, які мы можам перакласці як «народ»): балтаў (літ. *tautà*), германцаў (гоц. *thiuda*), кельтаў (ст.-ірл. *tuath*), італікаў (осц. *tota*); лацінскі прыметнікавы займеннік *totus* ('непадзельны', 'цалкам ахоплены') можна ўважаць за адзін з яго перажыткаў, а назва немцаў, *deutsch* (ад **theuiska*), вытвараная адсюль. У іншай зоне мы не знаходзім трывалай арганізацыі на гэтай ступені: паняткі, якія ў гістарычны перыяд часу абазначаюць адпаведную рэальнасць, адвечна адносяцца таксама да «чужыны»: так, іран. *dahyu-* 'правінцыя', 'сатрапія персідскай імперыі', якое супадае са ст.-інд. *dásyu-* 'чужына', 'іншаземная краіна', і, вельмі верагодна, ст.-інд. *ari-*, таксама адначасна азначае 'чужынца' (пры параўнанні з лініяй роднасці) і 'арыйскую супольнасць'. Зараз трэба запытацца, ці адлюстроўвае гэта архаічны перыяд супольнасці, ці не страцілі арыйскія плямёны ў сваіх вялікіх падарожжах сваё адвечнае адзінства.

4.4. Кіраўнікі

Кожнае адзінства этнічнай супольнасці мае кіраўніка, які абазначаецца ці вытворным прыналежным прыметнікам ад лац. *dominus* 'галава сям'і', вытворным ад *domus* 'сям'я', ці складаным словам у **pot(i)-* 'уладальнік', 'кіраўнік', 'прадстаўнік'), прыкладна грэц. *despótes* 'галава сям'і'. Такім жа чынам былі названыя «кіраўнікі вёскі», ст.-інд. *vispáti-*, літ. *viešpats* 'гаспадар'

Камень са свастычным матывам з Готланду (Швецыя), V – VI стст.



Грэцкі храм V ст. да н. э. у м. Сегеста, Сіцылія

і 'роднасны кіраўнік', ст.-інд. *jás-pa-ti-*; адпаведнага абазначэння, зразумела, няма ні для рымскага *gens*, ні для грэцкага *genos*.

Што да «народу», **te/owta-*, яго кіраўнік часам завецца «кіраўніком народу», «галавой народу», па-гоцку *thiudans* (ад **tew-ta-no-*), або часцей **reg-* 'увасабленне правільнасці'.

4.5. «Грамадскі арганізм» і кароль

4.5.1. «Грамадскі арганізм»

Старажытная і шырока пашыраная метафара параўноўвае супольнасць з жывой істотай, якая таксама ёсць дыферэнцаванай, герархізаванай і салідарнай. У германскім грамадстве гэтая мадэль захавалася найлепшым чынам. Тры касты належаць цалкам да народнай супольнасці.

Гэта сапраўдна і для старажытнага Ірана, аднак не для Індыі, дзе *śudra*, неарыйскія прыроджаныя, спрадвечна ўтвараюць іншы народ. Паводле апавядання Цэзара, гальскі «плебс» не ўлічваўся ў палітыцы нацыі, а ў Рыме быў патрэбны ўчынак трыбуна Менeнія Агрыпы, каб пераканаць плебс, які перасяліўся на Авентынскі ўзгорак, што яны ёсць складовай часткай «грамадскага арганізму», а менавіта дзякуючы вядомаму паданню пра часткі цела, якія адмаўляюцца несці службу жывату. А ў Грэцыі – насупар таму афінскаму міфу аб «аўтахтоніі», з якога бярэ свой пачатак усё насельніцтва зямлі, – ва ўжо згаданым міфе аб Дэўкаліёне і Піры змяшчаецца ўспамін аб падвойным паходжанні грэцкага насельніцтва: аб уласна «элінскай» этнічнай супольнасці, якая паходзіць ад Hellenen, іх эпанімічнага продка і сына Дэўкаліёна і Піры; і таксама аб праэлінах, сынах зямлі, якія апладнялі камяні, што пакінулі за сваімі плячыма Дэўкаліён і Піра.

Такім чынам, «грамадскі арганізм» з'яўляецца старажытным ідэалам, да якога вельмі імкнуліся заваёўнікі. Там, дзе індаеўрапейцы заставаліся на сваёй роднаснай тэрыторыі, праблема не паўставала. Аднак у іншапляменнай краіне індаеўрапейскія заваёўнікі ставалі перад дылемаю: яны мусілі або пакінуць частку сваёй ідэнтычнасці, змешваючыся з лакальным насельніцтвам, або для яе захавання складці два народы і ў выніку ставіць пад пытанне арганічнае адзінства «грамадскага арганізму».

4.5.2. Кароль

Рэальным ці ідэальным гэтае арганічнае адзінства грамадскага арганізму ўвасаблялася каралём? У «Паэме аб Рызе» (у «Эдзе»), якая адлюстроўвае міф пра заснаванне ранняга германскага грамадства, бог Рыг 'кароль'[36] зачынае адзін за адным як першых слугаў, гэтак і першых вольных ды нобіляў (ярлаў). Такі кароль можа дзейнічаць як «бацька свайго народу». Таму кароль, які паходзіць, з рэдкімі выключэннямі, з ваярскай арыстакратыі, носіць таксама колеры абедзвюх іншых кастаў і ўдзельнічае ў іх дзейнасці. Напрыклад, добры кароль выступае за агульны дабрабыт, добры ўраджай, здароўе; ён можа нават вылечваць. Кароль – гэта менавіта пасярэднік паміж народам і багамі. Як і кожны іншы кіраўнік, кароль ёсць «прадстаўніком» (**pót(i)-*) і святаром свайго народу. Каб сапраўды выконваць гэтыя абавязкі,

кожны кіраўнік, асабліва кароль, павінен трымацца нормаў паводзінаў, аб якіх вучыць традыцыя.

4.6. Роля традыцыі

4.6.1. Абедзве формы традыцыі

Індаеўрапейская традыцыя сфармавалася пераважна ў дзвюх вышэй азначаных формах, каб вучыць кіраўніка яго абавязкам, выкананне якіх абумоўлівае дабрабыт усёй супольнасці. Усюды гэтая традыцыя зберегалася найвышэйшай кастай: брахманамі ў Індыі, атраванамі ў Іране, друідамі ў кельтаў (тры святарскія касты), а ў германцаў **Erila-*, ваярскай арыстакратыяй (гл. вышэй пад нумарам 3.6). Яны тыя, хто ведаюць руны, г. зн. могуць тлумачыць іх падвойны сэнс і валодаюць іх магічным прызначэннем. Аўтары рунічных надпісаў часта згадваюць іх якасць як **Erüa-*.

У пачатку гэтага доследу мы зацямлялі тое, што традыцыя перадаецца ў дзвюх формах: «устойлівых выразах» і «паняткавых схемах». Фармальныя адпаведнасці выяўляюцца галоўным чынам паміж індаіранскай («Веды», «Авеста»), грэцкай (Гамер, Гесіёд, Піндар ды іншыя лірыкі, часам трагікі) і найдаўнейшай германскай паэзіяй (нардычная «Эда», «Беавульф» і г. д.)[37]. Гэтыя ўстойлівыя выразы могуць супадаць, што робіць магчымым аднаўленне індаеўрапейскіх устойлівых выразаў (чый непасрэдны працяг яны ўяўляюць). Напрыклад, устойлівы выраз «вечнай славы»:

ст.-інд.	*śrávo ákṣitam*
ст.-грэц.	*kléwos aphthitom*
інд.-еўр.	**kléwos ndhghwitom*

Паняткавыя схемы выяўляюцца ў асобных выказваннях, але не абавязкова ў адной і той жа форме. Гэта бачна, прыкладам, у назовах трох арыйскіх кастаў Індыі і Ірана, дзе адносна грамадства ўжываюцца паняткавыя схемы трох колераў (гл. вышэй 3.6), але пры гэтым ніводная з трох кастаў не мае ў Індыі і Іране роднасную назву.

Індыя	Іран
bráhman- 'чалавек формулы'	*athravan-* 'святар агню'
kśatriya- 'кіроўны чалавек'	*rathaesta* 'ваяр калясніцы перамогі'
rajanyá 'каралеўскі'	
váisya- 'вясковец'	*vastryo.fsuyant-* 'жывёлавод'

Адпаведнасць, якую нельга адмаўляць, ёсць, такім чынам, чыста структурнай. Мы павінны таксама ўлічваць гэткія паняткавыя схемы, нават калі адсутнічае якая-кольвек фармальная лінгвістычная адпаведнасць. Гэтыя схемы могуць пакласці ў аснову асобныя формы апавядання, якія яны наглядна паказваюць: незлічоныя эпізоды, што тлумачаць герархію прынцыпаў, напрыклад, вядомы «Urteil des Paris». Было б несправядліва, калі б мы абедзве гэтыя формы традыцыі супрацьставілі адну адной, у першую чаргу калі б мы далі перавагу адной за кошт другой – тым болей, што паміж імі існуе безупыннасць. Схема «думанне – дзеянне – прамаўленне», прыкладам, артыкулюецца часткова тымі ж, часткова адрознымі формамі:

	ст.-інд.	ст.-іран.	ст.-анг.
думаць	*man-*	*man-*	*thencean*
казаць	*vac-*	*vak-*	*word 'слова'*
дзейнічаць	*dha-, kr-*	*varz-*	*weorc 'праца'*

Мы вызначаем, што індыйскі панятак супадае з іранскім для першых двух выпадкаў, аднак яны адрозніваюцца ад ангельскага. Адносна зместу гл. ніжэй, раздзел 5.9.4. Далей, некаторыя паняткавыя схемы здзяйсняюцца амаль у цалкам ці часткова аднолькавых устойлівых выказваннях, амаль у апавяданнях ці ў рытуалах (пазней унутры фальклору ў гульнях), прычым толькі тыя агульныя структура і значэнне, калі ўвогуле іх можна зразумець, дазваляюць зрабіць выснову аб вышэйшай адпаведнасці і абумоўліваюць рэканструкцыю атрыманай у спадчыну схемы. Гэта праўдзіва для вышэй згаданага «перасячэння вады ў зімовую цемру».

4.6.2. Змест традыцыі

Бальшыня атрыманых у спадчыну ўстойлівых выразаў адносіцца да самой традыцыі, да паэзіі, да паэтаў, якія перадаюць гэтыя ўстойлівыя выразы ды схемы і чыё выяўленне, дзякуючы боскаму натхненню, аднаўляецца зноў. Гэтая частка перададзенага збору ўстойлівых выразаў пацвярджае існаванне «індаеўрапейскай літаратуры» і грамадскую функцыю гэтай літаратуры. Не існуе мастацтва дзеля мастацтва: слова там азначае ўчынак і дзеянне; паэтычнае слова з'яўляецца «апёранай стралой»[38], якая дасягае мэты і ўтварае дзеянне: славу для вартых ухвалы, сорам для вартых асуджэння. Незлічоныя ўстойлівыя выказванні датычацца «славы» і змяшчаюць у сабе назву **klew-e/os-* ('тое, што пачуюць'[39]).

Мы можам адсюль без цяжкасцяў зрабіць выснову пра тое, што слава займае высокае месца ў жыцці супольнасці. Імкненне да славы змушае чалавека да таго, каб ён добра сябе паводзіў; страх сораму ўтрымлівае яго ад таго, каб паводзіць сябе дрэнна або ўхіляцца ад дзеянняў. Той, хто добра сябе паводзіць, усхваляецца паэтамі. Ён шануе сваіх продкаў і пакідае па сабе слаўны ўспамін, прынамсі сваім нашчадкам, аднак часам таксама і іншым. У гэтым выпадку ён дасягае салярнай несмяротнасці, становіцца героем (гл. вышэй 3.7). Таго, хто дрэнна сябе паводзіць, таго, хто парушае няпісаныя законы традыцыі, асуджаюць сатырыкі, і яго ганьба адбіваецца на яго продках і нашчадках.

Гэтае традыцыйнае вучэнне датычыцца толькі кіраўнікоў, менавіта тых, хто прымае рашэнні, то-бок тых, хто часам стаіць перад пытаннямі сумлення. Астатнія павінны толькі падпарадкоўвацца, каб быць «на правільнай дарозе». Таму перададзены збор устойлівых выказванняў так часта згадвае **neres* 'гаспадароў' насупар да **wiros* 'простых людзей', 'трэцяга стану': «слава» (**klewos-*) спадароў, іх «прага дзейнасці» (**menos-*) і г.д. Форма апошняга панятка з'яўляецца паказальнай: гаворка ідзе аб матэрыяльным дэрываце ў **-e/os-* кораня **men-*, які недастаткова перадае звычайны сэнс «думаць» (нават калі адпавядае ў некаторых выпадках ужывання). Вельмі важна, што ў індаеўрапейцаў «думка», як і слова, не адасаблялася ад дзеяння. Гэта сцвярджае вышэй згаданую паняткавую схему «думанне – дзеянне – прамаўленне» (4.6.1). Існаванне

гэтай схемы пацверджанае для «Ведаў» і «Авесты»[40]. Мы выявілі, што яна таксама пацверджаная ў старагерманскай паэзіі; гэта таксама праўдзіва для грэцкай паэзіі. Гэтая схема сведчыць аб тым, што думка і слова павінны ўвасабляць дзве найвышэйшыя формы дзеяння. Мары і пустыя словы не вартыя кіраўніка. Кіраўнік абавязкова павінен дзейнічаць згодна са сваім словам; ён павінен натуральна выконваць свае абавязкі, няхай ідзе гаворка аб пагадненнях, дамовах, клятвах ці нават аб «фанабэрлівасці» пасля п'янкі, як *gylp* англельскасаксонскіх спадароў[41]. Гэтае «дзеянне ў адпаведнасці» перадаецца праз корань **ar-*, які займае важнае месца ў перададзеным зборы ўстойлівых выказванняў і служыць для абазначэння самых значных паняткаў, як індаеўрапейская назва «праўды», **(a)rta-* і «ідэальнага тыпу» **r(a)tu-*: праўда, найвышэйшая каштоўнасць у індаеўрапейскім свеце; «ідэальны тып», згодна з якім кожны павінен разглядацца адпаведна свайму становішчу.

Такім чынам, кожны кіраўнік, асабліва кароль, павінен заставацца верным традыцыі, мае ён вакол сябе знаўцаў справы, якія яму пра гэтае нагадваюць, або ён сам з'яўляецца яе захавальнікам, як той стары кароль Хротгар у «Беавульфе», які *«нічога не забыў з старажытнай мінуўшчыны»* (радок 1701), і таму ён ведае, як выступаць *«у належнай форме», акампануючы на сваёй уласнай ліры (радок 2105)*[42].

БУДУЧЫНЯ ІНДАЕЎРАПЕЙСКАЙ ТРАДЫЦЫІ

5.1. Традыцыя і сучаснасць

Ідэя звязаць традыцыю з сучаснасцю можа здавацца супярэчлівай. Традыцыя – гэта нібыта мінуўшчына, і расколіна паміж сучасным светам ды светам традыцыі штодзень большае. Індаеўрапейскія народы, якія першымі ўвайшлі ў сучаснасць, гэтаксама былі першымі, хто выракся сваёй традыцыі. Калі традыцыйным культурам, як можна выявіць ва ўсім свеце, наканавана ў межах гэтак званага працэсу развіцця (а часам і без гэтага працэсу) адысці ад сучаснасці, ці можна тады ўвогуле разлічваць на «будучыню індаеўрапейскай традыцыі»? Ці не наканаванае гэтай традыцыі, як і ўсім іншым, знікненне?

5.2. Пытанне аб «індаеўрапейскай спецыфічнасці»

Доўгі час спрабавалі выявіць, што ж ёсць у індаеўрапейскіх народаў тыпова і сапраўды індаеўрапейскага. Аднак спецыфіка, як і, наадварот, універсальнасць, ёсць надзвычайным станам, які толькі зрэдку можна вызначыць і для руйнавання якога досыць адзінага вынятку. Няхай ідзецца пра мову, матэрыяльную цывілізацыю або культуру, ніякі элемент *не можа* дзейнічаць як строга ўніверсальны або строга спецыфічны. І таму няма дзвюх моў, дзвюх культур ці таксама дзвюх формаў матэрыяльнай цывілізацыі, якія былі б ідэнтычнымі. Такім чынам, спецыфіка атрымліваецца пры розным злучэнні элементаў, якія паасобку ёсць неспецыфічнымі. У гэтым сэнсе спецыфіка ёсць шматслойным паняткам, аднак яна ёсць рэчаіснасцю, таму мы маем падставы, каб прыпусціць індаеўрапейскую спецыфіку і знайсці звесткі пра тое, што захавалі з яе індаеўрапейскія народы.

5.3. Сапраўдная індаеўрапейская спецыфічнасць

Каб скараціць любы пераказ і перш за ўсё трымацца самага галоўнага, мы хацелі б абмежаваць сябе ў гэтым месцы

Літоўскі меч, знойдзены каля в. Ашмянец (Смаргонскі р-н), XIII ст.

адзіным – самым дакладным і найменей спрэчным аспектам індаеўрапейскай спецыфікі – гэта тое, што індаеўрапейскія народы заваявалі свет і зрабілі яго гэткім, якім ён ёсць цяпер.

Калі ўлічваць сукупнасць індустрыяльных ды развітых краін у сучасным свеце, то выявіцца менавіта тое, што аж да

адзінага выключэння (гл. ніжэй, раздзел 5.4) усе яны належаць да індаеўрапейскага моўнага абшару[43]. Менавіта ў гэтым угрунтаваная фактычная індаеўрапейская спецыфіка.

5.4. Індаеўрапейскі свет і Японія

Японія ёсць адзіным выняткам. Толькі некалькі гадоў таму некаторыя японскія даследчыкі[44] выявілі, што японская традыцыя мае паказальныя адпаведнасці з індаеўрапейскай, і такім чынам яны прымаюць і сцвярджаюць заснаваную на гістарычных і археалагічных звестках гіпотэзу, згодна з якой Іран – праз Карэю – паўплываў на сярэднявечную Японію. Гэтыя паказальныя адпаведнасці не абмяжоўваюцца трохфункцыянальнай структурай японскага пантэону, якія адзначаў А. Ёшыда. Таксама былі ўлічаныя і іншыя паралелі. Некаторыя з іх сведчаць аб пазнейшым, пераважна грэцкім і індыйскім уплыве. А міф пра багіню сонца, што адыходзіць у пячору нябеснай гары ў пачатку свету і якая хітрасцю выклікае Аўрору[45], можа, наадварот, адпавядаць толькі найбольш архаічнаму стану індаеўрапейскай традыцыі, які згадваецца вышэй пад пунктам 3.5. Японская традыцыя таксама звязвае пачатак касмічнага цыкла з пачаткам года ў прыпалярных рэгіёнах – са схаваным сонцам, якое спрабуе завабіць у неба світанне, што яму папярэднічае.

Такім чынам, разам з пераканаўча пацверджаным меркаваннем аб індаеўрапейскім уплыве на сярэднявечную Японію, індаеўрапейская культурная сфера цалкам супадае з «развіццём». Гэта патрабуе тлумачэння.

5.5. Як індаеўрапейцы заваявалі свет

Якая сувязь можа быць паміж індаеўрапейскай традыцыяй і развіццём? Кожная этнічная супольнасць мае сваю ўласную традыцыю, і нельга сцвярджаць, што індаеўрапейскія народы – гэта тыя, хто захаваў свае традыцыі найлепш. Таму непазбежна існуе ўзаемасувязь, бо надзвычайны лёс гэтай групы людзей не можа быць вынікам супадзення.

5.5.1. Мова?

Панятак «індаеўрапейскі» спрадвечна меў моўную сутнасць, таму даследчыкі вызначаюць, што індаеўрапейская моўная сістэма або адна з яе структур не адыграла галоўнай ролі. Гэтую гіпотэзу можна адразу ж адхіліць. Кожная мова як арыгінальная і спецыфічная арганізацыя людскога досведу менавіта навязвае гэтую арганізацыю яе носьбітам, перш за ўсё калі гаворка ідзе аб роднай мове. Аднак мова адлюстроўвае светагляд ранейшых пакаленняў, у гэтай сферы яна не мае дынамікі. Яна толькі на баку першабацькаўскай спадчыны, але не самага істотнага, як гэта пацвярджае японскі прыклад.

5.5.2. Матэрыяльная перавага?

Хаця сёння ў матэрыяльнай цывілізацыі прысутная даступная назіранню (і найбольш спрыяльная) адзнака развіцця, гэта, аднак, не дазваляе прыпусціць, што індаеўрапейцы спрадвечна мелі ў гэтай сферы якую-небудзь перавагу. У выснове К. Рэнфру[46] прагісторыкі менавіта адмовіліся ад таго, каб сістэматычна шукаць першакрыніцу матэрыяльнай цывілізацыі Еўропы на Блізкім Усходзе. Яго праца «разбурае», паводле словаў Д. Філіберта[47], «тэзіс *Ex Oriente lux*».

Пераносячы яго на Украіну, у Паўночную Еўропу ці на Дунайскія тэрыторыі (гл. вышэй раздзел 2.4), даследчыкі ўяўляюць апошнюю супольную радзіму індаеўрапейцаў менавіта цывілізацыяй еўрапейскага «бронзавага веку». Апрача таго, індаеўрапейцы не вельмі адрозніваюцца ў сферы мастацтва і тэхнікі: усюды, дзе археалогія пацвярджае індаеўрапейскае пранікненне ў блізкаўсходнія ці міжземнаморскія тэрыторыі, гэта заўсёды здараецца на фоне процілегласці паміж далікатнымі формамі мастацтва, мясцовымі тэхнікамі і грубасцю з боку інтэрвентаў[48]. Гэта не дзіва: мастацкая далікатнасць чужая імкненням заваёўнікаў.

«Іншыя змогуць стварыць жывыя статуі з бронзы, або аблічча мужчынаў паўтарыць у мармуры лепей, спрэчкі лепей весці і рухі нябёсаў умела вылічваць або назавуць зоркі ў небе, – не спрачаюся: Рымлянін! Ты навучыўся кіраваць дзяржаўна народамі – у гэтым майстэрства тваё! – накладаць умовы міру, літасць выказваць пакорным і заміраць ганарыстых вайною». Гэтая прамова, якую Вяргілій прыпісвае Анхізу (Энеіда, 6, 847), дакладна адлюстроўвае погляды старажытнага Рыма, якія Аўгуст зноў хацеў шанаваць, і гэтыя погляды ёсць гледзішчам іх індаеўрапейскіх продкаў. Адкуль гэтая знявага да мастацтва і тэхнічнасці? Проста з таго, што яны ў той час былі толькі прыкметамі камфорту, раскошы і пыхі, яны яшчэ не сталі інструментамі ўлады (гл. раздзел 5.9.4).

5.5.3. Конь?

У адрозненне ад вышэй сказанага, шырокае выкарыстанне каня было шчыльна звязана з мілітарнай уладай, і таму было выказана меркаванне, згодна з якім поспехі індаеўрапейцаў вынікаюць менавіта з гэтага. Аднак ёсць шмат народаў-вершнікаў; некаторыя фактычна зведалі гістарычны, аднак наўрад ці непазбежны лёс; іншыя застаюцца па-за гісторыяй. Індаеўрапейцы, няхай яны і выкарыстоўвалі каня, ніколі не былі «народам вершнікаў»: напрыклад, мы ведаем, што гамераўскія героі заўсёды біліся пешшу і выкарыстоўвалі колы толькі для руху наперад і ніколі ў бітве. Калі яны дасягалі перавагі на пэўнай тэрыторыі, не было дастаткова коней і колаў, каб дасягнуць трывалага панавання.

5.5.4. Інстытуты?

Адсюль мы можам звярнуцца да пытання аб тым, ці не былі палітычныя інстытуты індаеўрапейцаў ключом да іх трывалага поспеху. Аднак гэтыя інстытуты – калі іх можна аднавіць – не выяўляюць істотнай своеасаблівасці. Існаванне асобных тыпаў арганізацыі, якія ім можна прыпісаць (гл. вышэй раздзел 4), пацвярджаюцца ў розных традыцыйных культурах, прыкладам, у афрыканскіх этнічных супольнасцях[49], чыя роля ў гісторыі і чый унёсак у сучасную сусветную цывілізацыю засталіся нікчэмнымі.

5.5.5. Тры функцыі?

«Ідэалогія трох функцый», што ёсць, імаверна, адзіным адпаведным індаеўрапейскай культуры спецыфічным элементам, таксама натуральна была тут разгледжаная. Гэтае тлумачэнне праўдзівае і для Японіі. Тым часам Клод Леві-Строс сцвярджаў[50], што трохфункцыянальная мадэль таксама існавала ў Заходняй Палінэзіі, верагодна, праз пазычанне. Аднак там яна не мела такога ўплыву, як у Японіі. І нават унутры індаеўрапейскага свету грамадствы, якія інстытуцыялізавалі

трохфункцыянальную сістэму, у той жа час не мелі вялікага поспеху ў сферы развіцця ўлады, у прыватнасці, кельты, індыйцы або іранцы. Калі гэтая мадэль у X ст. і трапіла ў ласку да сярэднявечнага хрысціянства, гэта адбылося збольшага таму, што абгрунтоўвала існаванне неэгалітарнага грамадства, у якім духоўная, калі не палітычная, перавага была аддадзена хрысціянскаму кліру. Таму мы не можам шукаць у гэтай трохфункцыянальнай мадэлі глебу для вялікага сусветнага лёсу індаеўрапейскіх народаў.

5.6. Дух заваёваў: жышёвы ўздым і воля да ўлады

Сярэднявечная сага, якую даследаваў Дж. Грысвард[51], здаецца, захавалася акурат як успамін аб тым, што ў глыбокай старажытнасці было рухавіком індаеўрапейскай экспансіі:

«У адзін цудоўны Вялікдзень граф Аймеры Нарбонскі –
З белай барадой, як квітнеючая ніва, – меў рэзідэнцыю ў багатай Нарбоне.
Меў ён жонку і сем сыноў, якія зараз
дасягнулі веку пасвячэння ў рыцары. Пасля таго як ён
доўгі час у блуканнях назіраў за Нарбонскай зямлёю,
ён звярнуўся да сваіх сыноў са словамі:
"Дзеці мае", казаў ён, "я жывіў вас не адзін дзень;
Кожны з вас роўны імператару.
За тое я дзякую Богу, нашаму айцу, які ўсё так стварыў,
Што найменшы з вас роўны каралю.
Аднак, прыкра, здаецца некаторым,
Менавіта тое, што я павінен назіраць, як вы чакаеце маёй спадчыны.
Ад зямлі, што належала маім продкам,
Я не жадаў ні паловы фута, не аднойчы пакідаў шырыню далоні;
Я пайшоў на службу да харобрага гаспадара,
Карла Французскага, магутнага імператара,
Які даў мне Нарбону і гэты феод.
Я бараніў яго ад язычнікаў.
Калі я падзяліў гэтае графства на сем частак,
Нават самая вялікая частка была малой.
Я не буду рабіць нічога падобнага! Здабывайце сабе іншы феод!
Ідзіце ў Францыю – праявіце сябе заваёўнікамі –
У Карла Вялікага, магутнага імператара.
Так, як я гэта зрабіў, калі я быў адважным ваяром! Бо ў маёй вернасці, якой я абавязаны майму збаўцу,
Вы не атрымаеце ні паловы фута маёй зямлі.
Яе атрымае Гібер, бо ён малодшы,
І я абяцаў яму гэта"».

Астатнім шасці ягоным сынам Аймеры раздае пасады і феоды, на якія ён іх прызначае. Грысвард зацямляе, што на гэтыя феоды прыходзіліся тры функцыі. Аднак галоўнае ў нашай узаемасувязі тое, што гэтыя феоды мусілі быць заваяванымі.

Тут схаваная частка адказу: індаеўрапейцы заваявалі свет, бо яны дзейнічалі, як Аймеры Нарбонскі. Яны мелі шмат дзяцей, і яны выхоўвалі ў сваіх дзяцей жаданне таксама быць кіраўнікамі і правадырамі. Аднак на роднай глебе ёсць месца толькі для аднаго кіраўніка. Такім чынам, толькі адзін з сыноў можа займаць пасаду свайго бацькі (незалежна ад таго, ідзе гутарка пра малодшага або старэйшага); іншыя мелі выбар паміж падпарадкаваным становішчам і прыгодай. Мы маем падставы дапускаць, што шматлікія індаеўрапейцы адважваліся на прыгоду (з уласнага намеру або, як сыны Аймеры, з прымусу старэйшых). Другі выпадак быў інстытуцыялізаваны рымскімі продкамі *ver sacrum*: цэлае пакаленне, як толькі яно дасягала сталага веку, высылалі вонкі краю і яго змушалі шукаць шчасця на чужыне.

Каб Аймары меў толькі аднаго сына або каб астатнія шэсць сыноў сталі парабкамі, не было б ніякай праблемы, і, як вынік, ніякага развязання.

5.7. Дух заваёваў і традыцыя

Такім чынам, індаеўрапейская арыстакратыя чэрпала са сваёй старажытнай традыцыі і перадавала з пакалення ў пакаленне тую жарсць да заваёваў, якая прывяла яе (арыстакратыю) у абодва процілеглыя канцы Еўропы ды Азіі і потым за межы Еўропы, на іншыя кантыненты. Гэтую ўзаемасувязь магчыма растлумачыць. Воля да працягу жыцця ў нашчадках і воля да ўлады з'яўляюцца, безумоўна, натуральнымі схільнасцямі і яны збольшага ўсеагульныя. Аднак у індаеўрапейцаў яны значна падмацоўваліся вучэннем пра два шляхі пасля смерці: аб падземным шляху для бальшыні людзей і нябесным, салярным шляху для герояў. Вышэй у раздзелах 2.5 і 3.7 мы ўбачылі, як герой заваёўвае зіхоткую бясконцасць, тады як іншыя губляюцца ў нераспазнавальнай масе памерлых у змрочным месцы. Аднак героямі становяцца толькі першаадкрывальнікі, заснавальнікі, піянеры, а тым, хто вядзе звыклы і ціхі лад жыцця, пасля сваёй смерці наканаваны лягчэйшы шлях. Мы ведаем выбар, які мусіў зрабіць Ахіл паміж доўгім, змрочным жыццём і слаўным, аднак кароткім, таму ў яго выпадку гаворка ідзе не пра падзел спадчыннай маёмасці. Калі б ён спакойна чакаў спадчыны свайго бацькі Пелея, то «вечная слава» не дасталася б яму. Таму ён, рызыкуючы, шукаў прыгоду ў Троі, каб рана страціць сваё жыццё.

Безумоўна, з падобнай прычыны гэтак шмат маладых ваяроў ішлі на прыгоду, бо яны аддавалі перавагу слаўнай смерці перад змрочным жыццём. Гэта праўдзіва і для тых індыйцаў, што перасяліліся ў імперыю Мітані, каб уладарыць там[52]. Часам, як у імперыі Мітані, ужо за некалькі пакаленняў іх паглынала мясцовае насельніцтва, аднак некаторым удалося захоўваць сваю мову ды культуру. Гэтак вялізарныя абшары Еўропы ды Азіі падпалі пад «індаеўрапеізацыю».

5.8. Заняпад

Аднак мы амаль паўсюль заўважаем, што «час герояў» цягнуўся нядоўга. Заваёўнікі асталёўваюцца, іх менталітэт змяняецца. У Грэцыі гэтае развіццё можна назіраць лягчэй за ўсё: цягам нешматлікіх стагоддзяў мікенцы змяняюць свае арловыя гнёзды на палацы папярэднікаў, чый спосаб жыцця яны пераймаюць. Гэтаксама цягам нешматлікіх стагоддзяў адбываецца пераход ад гераічнага грамадства «грэцкага сярэднявечча» да дэкадэнцкай дэмакратыі, якая пацярпела крах пад націскам македонцаў. І для апошняй працэс заняпаду таксама значна паскорыўся. Маралісты антычнасці назіралі і цудоўна апісвалі гэтыя з'явы: поспех прыводзіць да адмовы ад каштоўнасцяў і ідэалаў, што гэтаму поспеху спрыялі. Сэнс пляменнай пераемнасці і свядомасць супольнасці былі страчаныя, умацаваўся эгаізм. У

Знішчальнік «Panavia Tornado» вайскова-паветраных сіл Нямеччыны, канец XX ст.

той жа час перасталі зачынаць нашчадкаў і шанаваць продкаў. Гэтак загінула Спарта: горад герояў стаў мяшчанскім, ён падзяліў сваю мізэрную спадчыну паміж спартанскімі сем'ямі, а потым скарацілася колькасць народжаных аж да фізічнай смерці свайго горада. У абсягу палітычнага ладу цыкл заняпаду апісаў Платон, які падрабязна распавёў, як адбываецца пераход ад арыстакратыі да плутакратыі, затым да дэмакратыі, каб нарэшце выліцца ў тыранію.

Гэткія цыклы ішлі адзін за адным у старажытнасці, і, верагодна, яшчэ раней: гэта магло б патлумачыць сапраўды прароцкі характар некаторых тэкстаў, якія апісваюць апошнюю эпоху касмічнага цыкла, як, прыкладам, канец «Бітвы пры Маг Туірэг» або «Дыялог двух мудрацоў»[53]:

«Ніхто з гонарам і крывічэслівасцю болей не захоўваў вонкавы выгляд, не шанаваў болей ранг і век, ані прыстойнасць, ані майстэрства, ані адукацыю.
Кожны кароль збяднеў.
Кожны майстра прыгнечаны,
Кожны баярын пагарджаны,
Кожны нягоднік залішне ўздымаецца...»

Сапраўды прароцкі тэкст: *«Любое мастацтва становіцца фіглярствам... кожны абмяжоўвае іншага»*. Некаторыя дэталі няможна прыдумаць. Ці не дасягнулі мы фактычна апошняй сусветнай эпохі?

5.9. Надзея на аднаўленне

5.9.1. Ці сапраўды мы жывем у апошнюю сусветную эпоху?

Гісторыя вучыць нас, што станаўленне людскіх грамадстваў звычайна адбывалася цыклічна: яны перажывалі свае ўзыходныя фазы, кульмінацыйны пункт і фазы зыходу. Аднак іх цыкл рэдка просты. У заняпадзе можа прыйсці новы ўздым, як і, наадварот, шматабяцальны ўздым можа скончыцца досыць рана. Традыцыйнае вучэнне аб эпохах нельга разумець павярхоўна. Незлічоныя народы, індаеўрапейскія ды іншыя, перажылі ў мінуўшчыне часы заняпаду і перавароту, якія яны паспяхова пераадолелі.

5.9.2. Мясцовая сучаснасць і запазычаная сучаснасць

Без сумневаў, сутыкненне з «сучаснасцю» (няхай ідзе гаворка аб «развіцці» або не) традыцыйных культур заўсёды становіцца лёсам; адсюль погляд аб падставовым антаганізме паміж традыцыяй і сучаснасцю. Аднак маю ўвагу прыцягвае менавіта адрозненне паміж «пазычанай», этнічнай традыцыяй цалкам чужой сучаснасці і сучаснасцю, якую азначыў бы як «мясцовая»: у незлічоных індаеўрапейскіх народаў сучаснасць была выкліканая ўнутраным развіццём; яна мела, так бы мовіць, традыцыйныя карані, нават у самых кепскіх праявах. Прыкладам, дэмакратыя, – да таго часу, як яна стала дзейнічаць нібы прыводны пас акультнай улады касмапалітычных алігархій, дэмакратыя ўяўляла сабой кіраванне народам праз сам народ.

Афінская дэмакратыя ў свой пачатковы перыяд была кшталтам арыстакратыі, які быў паступова пашыраны на народную супольнасць; гэта таксама праўдзіва і для германскіх *thing*, ад якіх наўпрост або праз пасярэдніцтва паходзяць сучасныя дэмакратыі заходніх краін. Магчыма, яны аднавіліся, вярнуўшыся з патрэбнымі прыстасаваннямі да сваіх гістарычных вытокаў. Пры гэтым, мы меней аптымістычныя наконт будучыні «дэмакратый» «трэцяга свету».

5.9.3. Ад гераічнага ідэалу да развіцця

Каб дасягнуць развіцця, не досыць было толькі волі да ўлады і гераічнага ідэалу, многія іншыя ваяўнічыя народы былі вядомыя падобным ідэалам, не прыходзячы калі-небудзь да развіцця і нават не маючы магчымасці інтэгравацца ў іх культуру. Наадварот, перавага ў прыродазнаўчай, навукова-тэхнічнай сферы ніколі не прыводзіла да развіцця без падтрымкі волі да ўлады і гераічных ідэалаў. Адметнасць індаеўрапейскіх народаў была ў тым, што яны знайшлі шлях, на якім ваяўнічы арыстакрат стаў «прамысловым магнатам». Гэтак індустрыяльны ўздым у Еўропе XIX ст. быў вынікам дзейнасці людзей, якіх апанаваў дух заваёваў, што і прынесла ім гэтае абазначэнне, і трохі пазней, у Японіі, самураі заснавалі падмурак для сучаснага эканамічнага развіцця. Гэты пераход з'яўляецца з гістарычнага гледзішча самай галоўнай падзеяй, аднак яго здзейснілі толькі індаеўрапейскія народы і – пасля іх – японцы.

Нельга адмаўляць, што як у развіцці да індустрыяльнага грамадства, так і пазней ранні ідэал разбурыўся. Няхай «прамысловы магнат» быў бліжэйшым да заваёўнікаў, але калі ён адступае перад прадпрымальнікам ці банкірам, спраcredaводства змяняе свой курс; кіруючы, ашчадны дух выцясняе дух заваёваў. Аднак першымі былі дзве гістарычныя катастрофы, якія паставілі ў значную небяспеку безупыннасць развіцця: французская рэвалюцыя і расійская кастрычніцкая рэвалюцыя. Прычыніўшы вялікія страты нацыянальным элітам, яны спрабавалі зрабіць расколіну, зрабіць з мінулага *tabula rasa*. Гэтага эксперыменту пазбеглі іншыя індаеўрапейскія краіны і Японія, якія ўсё ж такі мусілі перапрыўваць іх вынікі ды змагацца супраць свайго заражэння.

5.9.4. Развіццё, дзейнасць і традыцыя

Не зважаючы на непазбежны занепад, які вынікаў з пакутаў дзвюх рэвалюцый, адбываўся пераход да індустрыялізаванага і развітага грамадства, без разрыву з мінулым. Насуперак прагрэсіўнай прапагандзе, якая спрабуе выявіць сувязь паміж развіццём і адмаўленнем ад традыцыі, мы павінны самі шукаць у традыцыі ключ да поспеху тых народаў, што дасягнулі развіцця з уласнага імкнення. Іх дзейная моц ані новая, ані выпадковая, яна не ўзнікла з нічога. Яна была, хутчэй, вызначаная яшчэ ў далёкай мінуўшчыне. Вышэй у раздзеле 4.6.1 мы бачылі паняткавую схему, якая мае вялікае значэнне ў індаеўрапейцаў – схему «думанне – дзеянне – прамаўленне». Недастаткова праз параўнанне гістарычных доказаў прыйсці да высновы пра яе існаванне, мы павінны таксама расшыфраваць яе значэнне. Выключана, што гэтая схема не мела ніякай іншай мэты, апрача як напамін людзям, што яны думаюць, размаўляюць і дзейнічаюць. Устойлівыя выразы і схемы часам адлюстроўваюць парадоксы, аднак ніколі не адлюстроўваюць усім вядомую праўду. На падставе некаторых падобных назіранняў, сэнс майго гледзішча можна выявіць наступным чынам: думка і слова аднародныя з дзеяннем, дакладней кажучы, гаворка ідзе аб дзвюх вышэйшых формах дзеяння. Таму, напрыклад, корань **men*- абазначае адначасна 'думку' і 'прагу да дзейнасці', **menos-*; гэта таксама тлумачыць той паказальны моўны механізм, паводле якога ў вербальную канструкцыю на месца дзеяслова «рабіць» можна паставіць дзеяслоў 'казаць' або дзеяслоў 'думаць', каб азначыць, што звычайна дасягальны праз матэрыяльнае дзеянне вынік тут рэалізуецца праз слова або праз думку. Гэтак і дзеяслоў са значэннем 'забараніць', 'выключаць словам' (лац. *inter-dicere*, фр. *interdire*), пабудаваны на аснове дзеяслова, які азначае '(фізічна) выключаць' (лац. *inter-ficere*, што захоўвае спадарожнае значэнне 'губляць', 'забіваць'). Гэта сведчыць пра тое, што слова можа быць учынкам, і мы сцвярджаем, што індаеўрапейцы ведалі пра гэтую акалічнасць ды яе значэнне – адсюль пабудова і перадача паняткавых схемаў. З гэтага вынікае мараль, якая заключаецца ў тым, каб прыводзіць у адпаведнасць свае дзеянні са сваімі думкамі і словамі. Я азначаю гэта як «рэлігію праўды», адкуль вынікае і гледзішча, што думка і слова не маюць вартасці, калі яны не звязаныя з дзеяннем. Зразумела, што такія погляды, калі яны застаюцца імпліцытнымі, дапамагаюць дзейнай моцы. Вяргілій піша гэтаксама, калі ён параўноўвае рымлянаў з іншымі народамі (гл. вышэй раздзел 5.5.2): няма розніцы, меркаваў ён, што яны з большай вучонасцю *прадумалі*, з большым красамоўствам *вымавілі*, бо іх веды і іх прамовы не адлюстраваліся ва *ўчынках*, гэта значыць не рэалізаваліся ва *ўладзе*. Сёння, зразумела, Вяргілій не вымавіў бы падобных словаў, бо навука і тэхніка сталі патрэбным інструментам улады. Адкрываюцца новыя абсягі для заваёваў, новыя заваёвы прыводзяць у бокі свет новых герояў. З масы культурных, навуковых і тэхнічных службоўцаў вылучаюцца новыя героі з Праметэеўскім духам. Будучыня індаеўрапейскай традыцыі болей не з'яўляецца (ужо здзейсненым) гістарычным лёсам, але касмічным наканаваннем.

Такім чынам, каб прыняць гэтае наканаванне, мы павінны быць уласна сабою, быць вартымі спадкаемцамі антычнай традыцыі, якой мы абавязаныя тым, кім мы ёсць. Мы маем ясна ўсведамляць, чым ёй абавязаныя, мы павінны адваяваць нашую ідэнтычнасць. ✸

Пераклаў з нямецкай мовы Міхал Крычала паводле: Jean Haudry. Die indoeuropäische Tradition als Wurzel unserer Identität // Mut zur Identität Alternativen zum Prinzip des Gleichheit / hrsg. von Pierre Krebs. Struckum, 1988.

---

[1] Pisani V. Revue de synthése. Synthese historique. Paris, 1939.

[2] М. Дэтруа плануе ў бліжэйшы час (у серыі Інстытута індаеўрапейскіх даследаванняў Ліёнскага ўніверсітэта) напісаць пра бягучы стан даследаванняў.

[3] Trubezkoi N. Gedanken über das Indogermanenproblem // Acta linguistica. 1939. Vol 1. S. 81-89. (Die Urheimat der Indogermanen, hg. von A. Scherer. Darmstadt, 1968. S. 214-223).

4 Palomé E. Creolization Theory and Linguistic Prehistory // Festschrift for Oswald Szemerényi ed. by Bela Brogyanyi. Amsterdam, 1979. P. 679-690 (Polomé E. Language, Society and Paleoculture. Stanford California, 1982. P. 237-248).
5 Schmitt R. Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967.
6 Гл. раздзел 4.6.1 і зноску 40.
7 Haudry J. Traverser l'eau de la ténebre hivernale // Etudes Indo-Européennes. 1985. № 13. S. 33-62.
8 Гл.: Peterson R. The Greek Face // The Journal of Indo-European Studies.1974. Vol. II. P. 385-406; у артыкуле ёсць адпаведныя выявы гэтых трох асобаў.
9 Bosch-Gimpera P. Les Indo-Européens. Paris, 1961.
10 Schrader O. Sprachvergleichung und Urgeschichte, Jena 1907.
11 Гл., у прыватнасці, змест у «The Journal of Indo-European Studies» (№ 2, 3, восень 1974) пад назовам «An Archaeologist's View of PIE in 1975», а таксама рэцэнзію на даследаванне Боша-Гімпера (гл. зноску 9).
12 Kilian L. Zum Ursprung der Indogermanen, Bonn 1983.
13 Змест іхных ранейшых працаў гл.: Etudes Indo-Europeennes. Januar 1983. № 4. S. 63-74.
14 Tilak B. G. The Arctic Home in the Vedas. Pune, 1903.
15 Пачатак «Бітвы пры Маг-Туірэд» паводле Le Roux F., Gu-yonvarc'h C. J. Les Druides. S. 315; нямецкі пераклад Р. Турнэйсэна гл.: Zeitschrift für keltische Philologie. 1918. № 12. S. 400-406.
16 У індаеўрапейскай мове ёсць панятак, што ў нашых сучасных мовах не мае адпаведніка: **dyew-* 'дзённае неба', які пазней стаў азначэннем толькі неба або дня.
17 Гл.: Haudry J. Les Heures // Etudes Indo-Européennes. 1985. № 16.
18 Plutarch. De facto in orbe Lunae, 26. Цыт. паводле: Le Roux F., Guyon-varc'h Ch-J. Les Druides. Rennes, 1978. S. 301.
19 Rgveda, 10.82.2, пераклад К. Ф. Гельднэра, 1951 г.
20 Сервій у сваім каментары да «Энеіды» Вяргілія – 2, 693.
21 Абодва пасажы цытуюцца Ф. Гюламонам і прыводзяцца паводле: Bloch R. D'Hérakles á Poséidon, Mythologie et Préhistoire. Paris, 1985. S. 174.
22 Медна-каменны век – Kuprolithikum.
23 Этымалогія спрэчная, гл.: Mayrhofer M. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. T. I. Heidelberg, 1956. S. 338. Калі мы (не зважаючы на фармальныя цяжкасці) прытрымліваемся магчымай сувязі з авестыйскім *gaona-* 'колер (валасоў), спосаб дзеяння', значэнне 'колер' паходзіць наўпрост ад 'колеру валасоў'. Аднак гаворка можа ісці і аб амонімах.
24 Да дзеяслова *paes-* 'афарбоўваць', 'упрыгожваць', уласна 'афарбоўка', 'колер', гл. Bartholomae C. Várna- // Altiranisches Wörterbuch, 908.
25 Esnoul A. M. Studia Iranica, Mélanges offerts á Raoul Curiel. 1982. № 1. S. 83-88; Dubuisson D. L'homme. Januar-März 1985. 25 (1). S. 105-121.
26 Haudry J. Les trois cieux // Etudes Indo-Européennes. 1982. № 1. S. 23-48.
27 Яе звычайна называюць «бронзавы век», аднак слова *khalkós* таксама азначае «медзь».
28 Ісландскае слова *ragnarok* азначае ўласна 'лёс багоў'; значэнне «прыцемак багоў» паходзіць з дэфармацыі на аснове *rokkr* 'прыцемкі», 'цемра' (ад **regwos-*).
29 Гл. Haudry J. Les Aurores // Etudes Indo-Européennes. 1986.
30 Rgveda, 10.124.
31 Boedecker D. Aphrodite's Entry Into Greec Epic. Leiden, 1974.
32 Pearson R. Some Aspects of Social Mobility in Early Historie Indo-European Societies // The Journal of Indo-Europeans Studies. 1973. Vol. 1. P. 155-161.
33 Haudry J. Hera et les heros // Etudes Indo-Européennes. 1985. № 12. S. 1-51.
34 Як мяркуецца пасля гарачых спрэчак (Duby G. Les trois ordres ou iimaginaire du féodalisme. Paris, 1978) гэты тэкст Эльфрыка суадносіцца ім з мадэллю дыферэнцыяванага грамадства XI ст.
35 Адпаведны іранскі панятак азначае «каралеўскую сям'ю».
36 Гэтае імя кельцкага паходжання, аднак бог і таксама грамадскі лад, якія асноўвае гэты міф, насамрэч германскія. Пра найменні трох станаў гэтага грамадства гл. мой артыкул у «Etudes Indo-Européennes». Herbst 1985. № 15.
37 Beowulf (285 f.): *«Мудры ваяр павінен меркаваць разумна (wel thencedh) пра слова (worda) і справу (worca)»*. Гэтая трыяда часта з'яўляецца ў раннегерманскіх тэкстах у форме цяперашняга здзейсненага часу – man (паходзіць з **mónal*).
38 Durante M. Epea pieroenta // Atti della Academia Nazionale dei Lincei. Anno CCCLV. 1958. S. 2-44.
39 Фармант **- e/os-* характэрны для сярэдне-пасіўных дзеясловаў, напрыклад, **genH1-e/os-* 'той, хто народжаны', **genH1-* 'быць народжаным', а не для актыўнай формы 'даваць нараджэнне'.
40 ,Gedanke, Wort und Werk im Veda und im Awesta' // Antiquitates Indo-germanicae. Gedenkschrift für Hermann Güntert, Innsbruck 1974, S. 201-221.
41 Гэтая практыка віталася, яна разглядалася як крыніца вайсковых подзвігаў, выхваленне патрабуецца, але калі яно не вядзе да страты гонару дзеля таго, каб прывесці свае словы і справы ў адпаведнасць.
42 Haudry J.Les composés homériques en arti- // Lalies. 1983. № 2. S. 7-12.
43 Да ліку выключэнняў таксама трэба аднесці краіны з фіна-вугорскімі мовамі: Фінляндыю, Эстонію, Вугоршчыну. Аднак відавочна, што сваім развіццём яны абавязаныя прыналежнасцю да агульнай еўрапейскай цывілізацыі.
44 У прыватнасці, А. Ёшыда і Т. Абаяшы.
45 Гіпотэзу пра ўварванне вершнікаў у Карэю (у IV тыс. да н. э.) прапанаваў гісторык і археолаг Н. Эгамі яшчэ ў 1948 г.
46 Renfrew C. Before Civilisation, 1979.
47 Etudes Indo-Européennes. Juni 1985. № 13. S. 63.
48 Прыкладам, як гэта было на іранскім плато, дзе з'яўленне чорнай керамікі без аздобы ў канцы IV тыс. да н.э. пазначае прысутнасць інда-арыяў. І ў дачыненні да шнуравой керамікі А. Сакелару зацямляе: *«нізкая якасць керамікі сведчыць хутчэй пра міграцыю яе стваральнікаў, чым пра які-кольвек іншы спосаб пашырэння»* (Sakellariou A. Lei Proto-Grecs. Athen, 1980. S. 106.).
49 Гл. артыкул Ф. Лафаржа (Etudes Indo-Europáennes. Herbst 1985. № 15).
50 Discours de recéption de M. Georges Dumézil á l'Académie Frangaise et réponse de M. Claude Lévi-Strauss, Paris 1979, S. 60.
51 Archéologie de l'épopée médiévale. Paris, 1981.
52 Гл. Mayrhofer M. Die Indo-Arier im alten Vorderasien, Wiesbaden 1966; Mayrhofer M. Die Arier im Vorderen Orient, ein Mythos? Wien, 1974.
53 Le Roux F., Guyonvarc'h C. J. Les Druides. S. 330 f.

ЗМАГАННЕ
ЯК УНУТРАНЫ ДОСВЕД

ЭРНСТ
ЮНГЕР

КРОЎ

Чалавечы род – таямнічы, заблытаны лес, чые кроны, абдзьмутыя подыхам вольных мораў, мацней і мацней цягнуцца да яснага сонца з выпарэнняў, задуху і вільгаці. Вяршаліны поўныя араматаў, фарбаў і кветак – а ў глыбінях сплячэнне дзіўных нарастаў. Бывае, зверху пячэ сонца, на пер'і пальмаў эскадрай каралеўскае мары сядзяць чырвоныя папугаі, а з ніжэйшых слаёў лесу, што ўжо нырнулі ў ноч, пранікае нешта вусцішнае. Шоргат стоеных пачвар, рэзкія крыкі іхных ахвяр, вырваных прагнымі зубамі і капцюрамі са сну цёплых гнёздаў проста ў смерць.

Так сама, як першабытны лес незваротна і жорстка імкнецца ў вышыню, высмоктваючы сілы для росту са свайго заняпаду, з урадлівай глебы, пакрытай уласнымі гніючымі часткамі, так і кожнае новае пакаленне людзей вырастае на грунце, набрынялым гісторыяй, грунце, у якім спачывае безліч радоў ад пачатку жыцця. Ужо даўно зніклі целы тых, хто быў і даўно скончыў свой танец, яны развеяліся між пясчынкамі альбо распусціліся на марскім дне. Але іхныя частачкі, іхныя атамы былі зноў уведзеныя жыццём, заўсёды маладым і пераможным, у несупынны абмен і сталі вечнымі носьбітамі жыццёвай сілы.

Змест быцця, кожная думка, кожны ўчынак і кожнае пачуццё, якія прыносілі ў жыццё бясконцыя шэрагі продкаў, набывае вечны сэнс. Чалавек аднолькава звязаны і з жывёльным светам, і з усім, чаго ягоныя прашчуры дасягнулі кулаком, розумам ды сэрцам на працягу часоў. Чалавечы род падобны да каралавых калоній: ні адну клетачку немагчыма ўявіць адасоблена ад безлічы іншых, у якіх ужо згасла жыццё і на якіх гэтая клетачка абапіраецца. Чалавек – носьбіт, змесціва ўсяго, што было зроблена, падумана і адчута да яго. Таксама ён атрымлівае ад сваіх папярэднікаў у спадчыну ўсю прагу і жаданні, скіраваныя да далёкіх мэтаў, ахутаных смугою.

Асоба чалавека збудаваная са шматлікіх цаглін. Бясконцы ланцуг продкаў прыцягвае яго да сваёй зямлі, ён нібы прывязаны тысячамі нябачных нітак і вяровак да каранёў у багне першабытнага лесу, і цеплыня ад гніення і распаду песціць ягоны кволы парастак. Жорсткае і брутальнае ў памкненнях выпрасталася, адшліфавалася і прыглушылася на працягу стагоддзяў, калі чалавецтва ўтаймоўвала жарсці і жаданні. І хаця сталае развіццё ачышчала і рабіла яго высакародным, жывёльнае спала ў аснове ягонай сутнасці. У ім яшчэ шмат ад жывёлы, дрымотнай на ўтульным дыванку рафінаванай, выкшталцонай, самазамілаванай цывілізацыі, ухутанай ва ўтульнасць і прыслужлівыя формы. Але калі плынь жыцця ссоўваецца да крытычнага пункту, калі праяўляецца прымітыўнае, утульная маска падае. Чалавек паўстае абсалютна голым, прачалавекам, пячорным жыхаром ва ўсёй неўтаймаванасці сваіх вызваленых жаданняў. Спадчына ягоных бацькоў заўжды праяўляецца ў ім, калі жыццё падладжваецца пад выкананне сваіх першабытных функцый.

Падчас вайны залішні чалавечы дабрабыт распаўзаецца, бы лахманы жабрака, і таямнічай грамадзінай з глыбіні душы паўстае звер. Ён імкнецца наперад, бы з'ядаючае полымя, як непераможная радасць, што ахоплівае масы, нібы боства, што сядзіць на троне па-над войскамі. І ўсё думанне, і ўсе дзеянні вяртаюцца да адной формулы, услед за імі і пачуцці плавяцца, каб прыстасавацца да жахліва простай мэты: знішчыць ворагаў. Так будзе, пакуль людзі будуць весці войны, а войны будуць, пакуль існуюць людзі.

Вонкавае выражэнне не мае аніякае ролі. Альбо выпускаюцца кіпцюры і агаляюцца зубы падчас сустрэчы з ворагам, альбо ідзе ў замах грубая каменная сякера, альбо нацягваецца драўляны лук, альбо запускаецца дакладная тэхніка вынішчэння, даведзенага да мастацкай дакладнасці, – у любым выпадку бель у вачах змяняецца хмяльной чырванню крыві. Заўсёды ўдушлівае напружанне вызваляецца ў апошнім адчайным парыве адных і тых жа пачуццяў, і неістотна, сціснуты ў кулаку выразаны дручок альбо найноўшая граната. І заўсёды ў месцах, дзе чалавецтва даводзіць справы да крывавага вырашэння, ці то вузкая сцяжына паміж двума горнымі народамі, ці неабсяжныя лініі франтоў мадэрных войнаў, – заўсёды ўвесь жах бітвы, сукупнасць усіх яе перапалохаў не так агаломшваюць чалавека, як ягоны ўласны адбітак у твары ворага. Гэтая выява праяўляе ўсе агні перадгісторыі ў скрыўленым твары. Бо ўся тэхніка – гэта машыны, залежныя ад выпадковасцяў, сляпыя і бязвольныя прылады. Чалавек, аднак, валодае воляй, каб забіваць навальніцамі з выбуховых рэчываў, жалеза і сталі, і калі ў

У аздабленні выкарыстаныя графічныя працы Арлена Кашкурэвіча

запале змагання сутыкаюцца два чалавекі, тады сутыкаюцца дзве істоты, з якіх ацалець зможа толькі адна. Бо гэтыя дзве істоты ўступілі ў праадносіны, у змаганне за існаванне ў найчысцейшай форме. У гэтай барацьбе пераможаны мусіць застацца на зямлі, а пераможца – сціснуўшы мацней зброю ў кулаку, крочыць далей у жыццё, глыбей у барацьбу. І на полі нараджаецца крык, і ён змешваецца з варожым крыкам у вокліч, ад якога нямеюць сэрцы і скаланаюцца межы вечнасці. Гэта вокліч, даўно забыты і прыдушаны культураю, вокліч пазнання, вусцішу і прагі крыві.

Прага крыві. Змагара абмывае прыбой з чырвоных хваляў: хмель, прага крыві, хмары вынішчэння над полем бітвы. Прага крыві рэдка можа адкрыцца таму, хто ніколі не змагаўся за існаванне, – але разам з апошнім жахам яна ў выглядзе ворага прыносіць вызваленне ад цяжкага, невыноснага ціску. Гэтая прага, што лунае над вайною чырвоным штармавым ветразем, як над чорнай галераю, шырынёй свайго размаху падобная толькі да жыцця. Яна пачынае торгаць нервы ужо ў нетрах усхваляванага гораду, калі калоны ідучых на смерць выпраўляюцца да вакзала пад даждэжом палымяных ружаў. Яна раптоўна ўзнікае ў масах, якія шалёна ўхваляюць яе ўрачыстымі і рэзкімі крыкамі, яна частка пачуццяў, якія абрынаюцца на палкі, што крочаць на смерць. Назапашаная ў дні перад бітвай, у балючай напрузе вечару напярэдадні, у маршы да бойні, ускіпелая на падыходзе да зоны фізічнага сутыкнення і штыкавога бою, прага крыві распальваецца ў скрыпучую ярасць. Калі людскія шэрагі разбіваюцца ад жаху перад даждэжом снарадаў з нябёсаў, яна злучае ўсе памкненні ў адно жаданне: кінуцца на ворага ды схапіць яго дзіка, аберуч, як таго патрабуе кроў – без зброі, з сілаю і асалодай. І так было заўсёды, пакуль жыў чалавек.

Вайна віруе ў грудзях змагара, калі ён блукае ў палымянай пустэльні вялікай бітвы. Унутры яго круціцца кола пачуццяў: вусціш, страх, прадчуванне смерці і прага цалкам вызваліцца ў бараццбе. У ім – шалеючы ад агромністага і жахлівага наваколля маленькі свет, да краёў назапашанае дзікунства ў рэзкім выбуху, памяць пра дом і навечна страчаныя позіркі. Ён заліты крывёю, незалежна, цячэ яна з ягоных уласных або чужых ран, і перад ягонымі вачыма апускаецца смуга. Ён утаропіўся ў самога сябе, бы лунацік, абуджаны пасля цяжкага сну. Жудасная мроя, якую бачыў ягоны жывёльны бок, успамін аб даўніх часах, калі першыя людзі былі заўжды ў небяспецы і змагаліся ў бязлюдных стэпах, цягне яго назад, раптоўна агаломшанага і асленленага, зморанага велічнымі намаганнямі волі і жорсткае сілы.

Толькі тады ён пазнае месца, куды яго вядуць маршавыя крокі, асэнсоўвае тую масу небяспечнасцяў, што супрацьстаяць яму, і блякне тварам. І толькі за гэтай мяжою пачынаецца адвага.

ЖУДА

Да кола пачуццяў, што здаўна прыціхлі глыбока ўнутры нас і выбіваюцца вонкі з першабытнай сілаю падчас гвалтоўных акалічнасцяў, належыць і жуда. Высокія зоры мадэрнасці звычайна даволі рэдка ахутваюцца цёмнымі ўсплёскамі жуды.

Прачалавек, аднак, быў вельмі блізкі да нябачнага і адвечнага спадарожніка ў сваіх вандроўках праз невымернасць пустых бязлюдных стэпаў. Жах прыходзіў да яго ўначы з перунамі і маланкамі, кідаў яго на калені, удушліва схапіўшы. Яго, такога самага, як і мы, які выступіў супраць усіх сілаў зямлі са сваім убогім крэменем у руцэ. І менавіта гэтая слабасць узвышала яго над жывёлаю. Жывёліна можа спалохацца, сутыкнуўшыся з непасрэднай небяспекаю; жывёліна можа адчуваць страх, калі яе пераследуюць ды заганяюць у вузкае месца, але жуда жывёле чужая. Жуда – гэта першы пробліск розуму.

Жуда родная і хмелю крыві, і жаданню гульні. Ці не ўслухоўваліся мы ў дзяцінстве ў вусцішныя гісторыі падчас доўгіх зімніх вечароў? Трымцела душа, хацелася схавацца ў бяспечнай пячоры альбо бярлозе, ды ўсё ж карцела слухаць яшчэ ды яшчэ. Гэта было падобна да адчуванняў, калі набрыдзеш у твані і чаратах на гняздо расфарбаваных змеяў ды не ўцякаеш, бо хочаш паназіраць за пачварамі.

Бы дзіця ў кухні прыслугі альбо вясковы хлопец у кунсткамеры, тлуміліся маладыя добраахвотнікі вакол дасведчаных жаўнераў, у галасах якіх яшчэ гучэла жуда з поля бітвы. Твары бляклі, вочы тускнелі, але наўрад ці ў казармах быў нехта, хто не маркоціўся ўжо ў наступны дзень пасля пачатку наступлення. Кожны прагнуў як найхутчэй утаропіцца ў аблічча Гаргоны, хай бы ад таго і жудой схапіла сэрца...

І для кожнага прыходзіў час, калі пачуцце – змрочнае, недакладнае – выспявала і з'яўлялася з самай глыбіні, менавіта тады, калі пра яго найменш думалі. Калі палі былі пустыя, нібы падчас вялікага свята, але ўсё ж неяк інакш. Калі кроў вiравала ў галаве і па венах, нібы перад доўгачаканай ноччу любошчаў, але гарачэй і дзічэй. Калі людзі імкнуліся бліжэй і бліжэй да равучага шуму там, наперадзе, і выбухі даносіліся ўсё гучней і хутчэй. Калі пад ціскам вярэдлівых думак асвятляліся роўнядзі, і чалавек настолькі зліваўся з чыста пачуццем, што пасля і наваколле, і падзеі цьмяна і мройна растваралася ва ўспамінах. Хрышчэнне агнём! Паветра было такім набрынялым мужнасцю, што кожны ўдых п'яніў і хацелася заплакаць без дай прычыны. О, мужчынскія сэрцы, здольныя адчуць гэта!

Але раптам уздоўж калоны трапятко пранёсся кажан, а смех з выкрыкамі загінуў, не паспеўшы вырвацца з ратоў. На ўскрайку дарогі ляжаў нехта драўляны, спруцянелы, з вострым васковым тварам, і ягоныя шкляныя вочы былі ўтаропленыя ў пустату. Першы забіты – незабыўны позірк, што замарожвае кроў у сэрцы ў нерухомыя крышталікі. І ў кожным узнялася жуда, бы конь, што ўстаў на дыбцы ад страху перад безданню ночы. І кожнаму ў мозг усвідраваўся свой уласны ўспамін пра першага забітага. Хтосьці запомніў руку, якая, бы капцюр, убілася ў зямлю і мох, хтосьці – пасінелыя вусны над беллю зубоў, іншыя – чорную крывавую корку ў валасах. Гэх, можна было быць нібыта падрыхтаваным да гэтага позірку, але ўся падрыхтоўка разбівалася аб гэтую жудасную фігуру на ўзбочыне, аб яе твар, над якім ужо пачыналі кружляць першыя блакітныя мухі. Гэтая фігура і безліч наступных зноў і зноў з'яўляліся: у тысячах пакамечаных позаў з разарванымі целамі і прастрэленымі галовамі, у бледных прывідах-напамінах пахавальных камандаў, што блукаюць у полі за хвілю да штурму, пакуль вызваленчы крык не пакліча ў наступленне.

Чаму я мушу мецъ літасць да вашых нерваў? Ці ж я сам не ляжаў аднойчы на працягу чатырох дзён у траншэі паміж трупаў? Ці ж не былі мы там усе – і жывыя, і мёртвыя – пакрытыя жывым дываном з вялікіх чорна-блакітных мух? Ці можа жуда сягаць далей за гэта? Так, бо там ляжалі тыя, з кім мы былі ў начных службах, з'елі разам колькі кавалкаў хлеба, выпілі віна.

Хто з тых, хто не быў у нашым становішчы, мае права меркаваць пра вайну?

Пасля такіх дзён франтавыя жаўнеры ішлі праз тылавыя гарады ў вусцішных, маўклівых калонах, скручаныя і скамечаныя. Адзіны іх выгляд тады ўзрушваў бесклапотных гараджанаў. *«Бы з труны ўзятыя»*, – прашаптаў адзін малады чалавек сваёй дзяўчыне. Усе, каго датыкалася пустэча мёртвых вачэй, скаланаліся.

Паміж смехам і вар'яцтвам часта ляжыць не больш, чым адзін адрэз нажа. Аднойчы, напачатку наступу, я крочыў праз адзін горад, з якога жыхары здолелі вынесці толькі свае жыцці. Мой суправаджальнік паклікаў мяне і з усмешкаю паказаў на дом, чый дах і сцены былі ўсе патрэсканыя. Вітрына ў доме на дзіва добра захавалася сярод першых знакаў разбурэння. У вітрыне былі выстаўленыя жаночыя капелюшы. Некалькі дзён таму пасля адной бітвы я разбіраў капу трупаў – шукаў забітага сябра. Раптоўна з разарванага адзення аднаго з целаў у маім кірунку выскачыў вялізны пацук. Аднак гэты досвед мяне скалануў менш, чым незямны кантраст паміж спустошанымі вуліцамі і бляскам лакаванай саломы, шоўку ды яскравага пер'я, які так нагадваў пра жаночыя рукі і тысячы дробязяў і непатрэбнасцяў, якія адны толькі афарбоўваюць наша жыццё.

Аднойчы падчас бясконцай начной варты на абароннай пазіцыі я спытаў у аднаго старога жаўнера пра ягоны самы жудасны досвед. Ягоная цыгарэта з кароткімі паўзамі ўспыхвала пад сталёвым шлемам, кідаючы чырвоныя водбліскі на схуднелы твар, і ён распавядаў: *«Напачатку вайны мы штурмавалі адзін заможны дом. Мы прабраліся ў забарыкадаваны падвал і біліся ў ім з жывёльнай жорсткасцю, пакуль над намі ўжо палаў увесь будынак. Раптоўна (пэўна, запушчаны гарачынёю), наверсе зайграў аўтаматычны аркестрыён. Я ніколі не забудуся, як да рыку змагароў і стогнаў паміраючых дамешвалася бесклапотнае трышчанне танцавальнай музыкі...»*

Можна было б распавесці яшчэ шмат пра што. Пра чалавека, які рэзка і доўга смяяўся пасля таго, як куля раздрабіла яму галаву, пра жаўнера, які скінуў з сябе ўніформу і памчаўся з вусцішным рогатам праз поле бітвы, пра д'ябальскія жарты ў вялізных перавязачных, дый яшчэ пра што заўгодна. Але ж нам, дзецям часу, ужо надакучылі голыя факты. Зусім надакучылі.

Справа не столькі ў фактах, колькі ў невядомым, неапісальным, у глухой здагадцы, што часам палымнее, бы дым ад пажару на караблі. Магчыма, гэта ўсё хімера. Аднак яна ляжала адчувальна, свінцова цяжка ў свядомасці жаўнераў, калі адрэзаны атрад рушыў праз сутарэнні ночы ў невядомай

мясцовасці, з усіх бакоў акружаны пагрозамі жалезнай моцы. І калі ў сярэдзіне атраду струмень жару раптоўна разрываў зямлю, у бясконцы сусвет тужліва вырываўся крык ад жудаснага досведу, які скаланаў душу.

АКОП

Акоп. Праца, вусціш і кроў звязалі свет у стальны астрог, такі невыносна цяжкі для баязлівага розуму. Не толькі валы і ўмацаванні паміж варожымі бакамі, але і равы і змрочныя пячоры ў людскіх сэрцах утваралі ўнутраныя засценкі.

Ноч за ноччу падыходзілі да акопу цёмныя групы людзей, аблепленыя прагнымі зграямі думак. Часам групы разыходзіліся ў вёсках, чорных ззяючых ранах, паўз руіны якіх франтавыя жаўнеры пратапталі схаваныя сцежкі. Ва ўзарваных дамах нешта тлела, смуга ад падалі прасочвалася з падвалаў, дзе шалёна віравалі пацукі. Такой жудаснай была гэтая нерухомая сцэна вынішчэння, што фантазія ўскоквала на гарачых коней і неслася наперад маляваць жыццё, аднак тое жыццё, вартае пэндзля Гоі, выпаўзала з усіх куткоў палаючых гарадоў і ядналася ў нейкім брыдкім карагодзе.

Вальней свістаў вецер над узрытымі палеткамі, усё шпарчэў і шпарчэў марш, бо змрочная небяспека набывала форму. Вельмі блізка ўспыхвалі шыпячыя кроплі святла і шапацелі ў сваім халодным падзенні на ланцуг прыгнутых людзей. Снарады паўсюдна разрывалі вуаль ночы, ззяючыя сеці са сталі і знішчальнага свінцу зацягвалі зямлю. Навакольны далягляд быў увесь у чырвоных сутаргах, пакуль сталёвыя атрады жаўнераў ішлі да мэты. Часам яны рэзка страчвалі сваю сталёвасць, і іхныя выгіны на пагорках танулі ў выбуху, – зубатыя шматкі і ляcканне гліны. Тады ўсе кідаліся долу, трывожна і анямела, бы перад усемагутным боствам, а потым імкнуліся далей, задыхаючыся пад бізунамі агню, з грымотамі знішчэння ўвушшу. Часам адзін, спачатку незаўважаны, заставаўся ляжаць: кавалак зямлі ў скачанелым кулаку, зямля ў роце і на брудным твары. Былы таварыш бы трамплін для ўсіх наступных, у якіх сціскалася сэрца, калі каваны бот нечакана пагружаўся ў пругкае нерухомае цела.

Але ж калі людзі шэрымі ценямі ныралі са стаптанага борта акопа ў бясконцыя траншэі, яны набывалі вызваленне ад цяжкага ціску. Бо ім больш не трэба было прарывацца скрозь гніючае цела таго, што існавала раней, больш не было ніякіх

гарадоў, дзе былі шлюбныя ложкі і калыскі, а на сталах багатых дамоў невыносным цяжарам ляжалі віно і белы хлеб. Больш не было вёсак, дзе ў цэркваў былі ўтульныя алтары і вежы пад яскравым сонцам, што пакрывала самазадаволеным святлом усе навакольныя хаткі, хлявы і палі.

Урэшце яны былі на месцы. Яшчэ ўзбуджаныя ад дотыкаў вогненных лапаў, яны змушалі сябе да шэпту, бо цішыня – першы запавет акопа, цішыня, бы ў судзе ці ў доме з нябожчыкам. Дапяўшыя маўкліва і мітусліва расцякаліся, нарэшце атрымаўшы палёгку ў цемры пакручастых праходаў.

Цяпер яны былі аплеценыя акопам, у аднолькавай ступені ягоныя рабы і гаспадары, статак, што схаваўся ўначы, каманда карабля, акружанага айсбергамі. Яны ведалі акоп, кожны выкінуты з яго кавалак зямлі быў працаю ўласных рук большасці з іх, а кожны крок ягоных закуццяў яны вымералі тысячу разоў.

Часам яны сядалі ўвечары разам, ціха размаўлялі і палілі люлькі, пакуль цёплае паветра несла да ворага гаспадарчы грукат і родныя песні. Вечаровая чырвань пакрывала руіны, з дзірак і куткоў цурчала, прасочваючыся, ноч, і сонца перабіралася з зубца на зубец бруствера, пакуль не саслізгвала з яго ў цемру. Тады жаўнеры разбрыдаліся, і пачынаўся іх занятак: адзін незаўважным паляўнічым краўся паўз дрот у нічыйную зямлю, другія маўкліва стаялі гадзінамі ў схованках.

Аднак акоп штодзённа ціснуў на сваіх скурчаных жыхароў з новай сілай. Ён ненажэрна глынаў кроў, спакой і людзкую энергію, каб падтрымліваць сваё няўклюднае рушэнне ў часе. Былі часы, калі праца не чакала ні ўдзень, ні ўначы. Напрыклад, калі дождж заліваў акоп, ці яго ўзаралі стальныя віхуры і трэба было корпацца ў брудзе і зямлі, каб зноў схаваць у глебе выгнаную на святло жывёлу.

І ў час, калі было суха і бог вайны рэдка кідаў на зямлю стальныя дзіды, сотні вачэй утаропліваліся ў падыход з іншага боку. Сотні вушэй сачылі за зменлівымі галасамі ночы – поклічам адзінокай птушкі, звонам ветру ў дроце. Гэтая вечная гатоўнасць была горшая за хуткія гадзіны адкрытага палявога бою, гэтае ляжанне ў засадзе, напружанне ўсіх пачуццяў, чаканне спаткання са смерцю, пакуль тыдні і месяцы прасочваліся ў нікуды. Ад Альпаў да мора працягнуўся ланцуг застылых на нівах, у лясах, на балотах, рэках, пагорках людзей, улетку і ўзімку. Агрубелыя, зношаныя, высушаныя, пакрытыя слоем ссохлай гліны, жывыя толькі дзіўным агеньчыкам у глыбіні вачэй, жаўнеры ўкараніліся ў зямлю, што іх акружала.

Аднак і ў спёку, і ў дождж, і пад ледзяным ветрам у аснове іх існавання было пачуццё: выжываць у баі, змагацца. Тыднямі ўсё было звычайна, і акоп быў звычайным месцам, як любое іншае: з яго бакоў раслі кветкі, а ўначы яго ахутвала ціш. І толькі калі раптоўна недзе наперадзе сутыкаліся дзве драцінкі, ападаў каменьчык альбо шаргацела трава, было бачна, што ўсе пачуцці, хаця і нібы ляжаць у засадзе, насамрэч цалкам абвостраныя і напятыя. Імгненна да болю абвастралася чуццё і зрок, галава нырала ў шлем, рукі хапаліся за зброю. Зброя заўсёды была ў дасягненні рукі: ці выскокваў агеньчык, ці ў глыбіні штольні чуўся няясны покліч, – першы рух, нават са сну, быў да стрэльбы. Гэтае імкненне заўсёды спрасонку ўхапіць стрэльбу паходзіла наўпрост з крыві, гэта было выражэннем прымітыўнага чалавека. Абсалютна такім жа рухам хапаў са сну сваю каменную сякеру чалавек ледавіковага перыяду.

Усё гэта накладвала на акапанага жаўнера пячатку жывёльнага, чагосьці няяснага, што паходзіць з пра-часоў, калі небяспека з усіх бакоў акружала людзей. Іншыя вайскоўцы таксама глядзелі ў пустыя вачніцы смерці, але толькі на працягу гадзін альбо кароткіх дзён. Калі лётчык узвышаўся над войскам, – гэта была толькі кароткая гульня на жыццё, выстойваць якую ў белым каўняры і з халоднай усмешкаю досыць натуральна для сапраўды мужных. Для яго бітва была, нібы п'янкі напой, які выпіваўся імгненна, нібы хвалюючы галоп праз роснае поле ў былыя часы, калі ранішняе сонца танцавала на бліскучым лязе і каляровым адзенні. Раней вайна каранавалася за дні, і паміраць на ёй было радасцю, бо яна праблісквала скрозь шэрыя часы помнікам мужнасці.

Акоп зрабіў вайну ручной прыгоннай працай, а жаўнераў – парабкамі смерці, адурэлымі ад крывавай руціны. Для лірычнага ўспрыняцця наваколля, для захаплення ўласнай веліччу альбо гераізмам у акопе не было месца. Усё добрае і вытанчанае было раздробленым і стаптаным, усё пяшчотнае – выпаленым жорсткай штодзённасцю.

І ў кароткія дні цішыні не было часу, каб паддавацца рамантычнаму настрою. Тады ўсе штурхаліся, прагна імкнуліся да жыцця, хапалі яго абедзвюма рукамі, бы ўцёкшы з катаргі. Тады можна было зразумець, чаму каманда тонучага карабля пакідае помпы, разбівае бочкі з ромам і выстрэльвае полымем душы ў неба ў апошні раз. У хвілю зацішша проста неадкланай і непадманлівай рабілася патрэба разарваць чорныя дамбы, якімі акоп ахутваў сусвет, ды пасмяяцца з вечна пагрозлівага снараду.

Але аднойчы, раней ці пазней, надыходзіў той дзень, што запальваў чорныя дзверы і пераводзіў у фізічныя вымярэнні ўсе пачуцці і прадчуванні. Тады растрэскваўся далягляд, і ранішняя смуга ўбірала ў сябе пажарную чырвань, а над акопам выгінаўся агонь, струмені зямлі і дымны смурод.

Гэтая смуродлівая хмара была вогненнай заслонай, пад якой людзі акопа змагаліся і паміралі, заслонай, якая навечна хавала ўсю мужнасць і звышчалавечую смеласць, якімі набрынялі гэтыя гадзіны, заслонаю, праз якую смерць абцяжарвала ахвяр, што сустракалі свой невыразна цяжкі канец раскіданымі па сваіх вартых жалю хованках. Безліч іх загінула вось так, самотна і далёка ад людзей, у цёмных кутах ці смуродных варонках, так і не азірнуўшыся ў апошні раз шклянымі вачыма ў пошуку чаго-небудзь, апрача голай, разарванай зямлі вакол сябе. Безліч іншых валіліся на іхныя целы ў полымі бойкі, калі людзі хвалямі запаўнялі акоп.

Тады акоп і паказваў сваё сапраўднае аблічча. З яго падала ўсё, чым яго ўпрыгожыў і аздобіў чалавек, які так любіць засланяць брыдкае. Раздробленыя, разадраныя ляжанкі, парэзаныя дошкі і паліцы, перакулены букет зёлак, устаўлены вартавымі ў гільзу ад гранаты. Толькі голыя сцены і бярвенне бэлек стаялі, як нерухомыя чорныя кулісы, уздоўж якіх у полымі і дыме змянялі адна адну драматычныя сцэны. Нацыі цкавалі адна адну варожымі зграямі; бясстрашныя нападнікі, прывучаныя кідацца на смерць па кароткім загадзе, ляцелі праз завалы. І калі два жаўнеры сустракаліся ў вузкіх праходах палаючай пустэльні, сутыкаліся ўвасабленні бязлітаснай Волі абодвух народаў. Гэта быў найвышэйшы пункт вайны, момант, які пераўзыходзіў усё самае страшнае, што дагэтуль разрывала нервы. Мінала адна

пакутлівая паралітычная хваля цішыні, калі сустракаліся позіркі. Пасля свердлам выкручваўся крык, просты, дзікі, крывава-чырвоны, і палаючай незабыўнай пячаткаю ўпальваўся ў мозг. Гэты крык зрываў покрыва з цёмнага, нечаканага свету пачуццяў, ён змушаў кожнага, хто яго чуў, спяшацца наперад, каб забіваць альбо быць забітым. І хіба маглі ў той час мець хоць якое значэнне ўзнятыя ўгару рукі і нягеглыя словы «пардон» ці «камарад»? Там і тады была толькі адна дамоўленасць – дамоўленасць крыві. І дрыготкія лямпы асвятлялі забойствы, ягоны дух не меў сэнсу, у яго не было сведкаў, апроч памерлых ад страты крыві ў цёмных кутах, для чыіх вытарашчаных вачэй гэтае бязлюдства было апошняй выявай, якую яны забралі ў вялікае маўчанне. Гэтыя оргіі раз'юшанасці былі кароткімі прыступамі ліхаманкі, і калі яны развейваліся, людзі пакідалі акоп, бы ложак памерлага ў канвульсіях. Бляклыя фігуры ў белых бінтах утаропліваліся ў цуд узыходу сонца, здольныя апісаць для сябе сапраўднасць свету і выжывання – аднатоннымі енкамі параненых, што паволі згасалі проста ў полі, у варонках альбо на калючым дроце, уздымаліся і зноў падалі.

Ізноў цягнуліся дні і ночы над акопам. Караблі, што цягнуць адзіны груз у вечнасць. Гніенне панавала ў наваколлі – трупы павольна распадаліся, канчаткова яднаючыся з зямлёю, з акопам, за які змагаліся. На вале пад ветрам гайдаўся крыж з двух лазовых дубцоў, звязаны кімсьці для таварыша.

ЭРАС

Кожны раз, калі скаланаюцца асновы культуры, раптоўна адбываецца выбух пачуццяў. Жыццёвы нерв, дагэтуль абвіты і ізаляваны ўсімі магчымымі перасцярогамі грамадства, раптоўна становіцца адкрытым. Быццё, да якога людзі ставяцца так жа натуральна, як да паветра, набывае цану, незвычайная блізкасць небяспекі выклікае мройныя і блытаныя пачуцці. Ураджай насалодаў быў клапатліва сабраны і размеркаваны па палях гадавога цыклу, але калі разрастаецца корань, то сохнуць плады. Багацце ў куфрах, віно ў падвалах, усё, што раней было маёмасцю і багаццем, хутка стала залішнім і нават ператварылася ў цяжар. Хочацца ўхапіць дукаты ў кулак – але колькі яшчэ ёсць часу, каб імі захапляцца? І што з таго далікатнага бургундскага? Хто будзе піць віно, калі ўжо не будзе, дзе жыць? Эх, каб можна было разам выпіць усе бочкі! Пасля нас хоць бы і патоп, у магіле больш не будзе радасцяў!

О, жыццё! Яшчэ раз, і яшчэ адзін раз, магчыма, апошні! Драпежна забіраць, гуляць, п'янстваваць, марнаваць, запусціць увесь феерверк з тысячы сонцаў і вогненных колаў, спаліць назапашаную сілу перад адыходам у ледзяную пустэльню. Углыб, у прыбой плоці, у тысячы буранаў, у бліскучы храм фаласу.

Так сілы, што дагэтуль былі злучаныя, бы механізм шасцерняў, выходзілі са свайго звыклага ходу, каб аб'яднацца ў гвалтоўным выражэнні жарсцяў. Гэта было неабходнасцю, хоць і схаванай пад рамантычным покрывам у збольшага прыстойнай форме, адпаведнай духу часу. Але гэта тая энергія, што ўступае ў гульню і заўсёды будзе ўступаць, калі грунт існавання пачне хістацца. І мігцела святло ў каморках, кіпелі вуліцы гарадоў ад паспешлівай мітусні, на плошчах не было як прадыхнуць ад прапаноў... Гэта надзвычайна: жыццё пачынае віраваць тады, калі смерць цісне найбольш прагна – падчас войнаў, рэвалюцый і пошасцяў. І кожная повязь з безлічы, калі падчас шторму і ўсясветнага скаланання два чалавекі збягаліся і ратаваліся разам, была перамогаю жыцця ў ягонай вечнай сіле. Сэрцам гэта адчуваў кожны чалавек, нават самы роспачны. Калі ягоны подых знікаў у віхуры кахання, ён быў настолькі вызвалены ад Сябе, настолькі ўцягнуты ў кругаварот жыцця, настолькі ўліты ў вечнае Ўсё, што ў тую хвілю смерць паўставала перад ім у сваім сапраўдным абліччы – маленькай і вартай пагарды.

Два пачуцці былі прычынай такой паводкі эмоцый: імпэт жыцця, жаданне ўзвысіцца і выразіцца з аднаго боку і ўцёкі ад жаху, каб ад жарсцяў забыць пра пагрозы і небяспеку, – з іншага. Калі чырвонае жыццё бурліць на чорных рыфах смерці, кантрастныя фарбы малююць рэзкія выявы. Гэта эпоха выкрывання, развязвання, заняпаду прыгожага, тонкага і лірычнага, і мы ў ёй жывём. Паўсюдна намагаецца ўзяць рэй жыццё, што імкнецца назад да варварскай насычанасці і моцы, і не ў апошнюю чаргу ў каханні і ў мастацтве.

Ноч такога кшталту была пазбаўленнем і вырашэннем, нават калі раніца разрывалася на кавалкі равучым полымем. Добра маршавалася поруч са старымі ландскнехтамі, – лёгкім крокам і з бляскам у вачах. Нават калі сэрца жаўнера сутыкалася са свавольнымі песнямі і грубымі жартамі, дрыжыкі ўжо не праходзілі па целе. Жаўнер стаяў пад патокам стрэлаў з яснай галавою, яшчэ захоўваючы потых пацалункаў у валасах. Смерць тады набліжалася, бы сябра, і чалавек груваcтка ападаў, як зрэзанае спелае зернейка.

ПАЦЫФІЗМ

Вайна – гэта самая моцная форма спаткання народаў. Падчас гандлю, міграцыі, спаборніцтваў альбо кангрэсаў ставяцца толькі некаторыя мэты і дасягаюцца толькі некаторыя вяршыні, але падчас вайны супольнасць мае толькі адну мэту – знішчэнне ворага. Якія б пытанні альбо ідэі ні рухалі светам, усё рассуджвала заўсёды адно крывавае вырашэнне. Вядома, што свабода, веліч і культура як ідэі былі народжаныя ў цішы, аднак толькі ў вайне яны маглі захавацца, пашырыцца альбо быць страчанымі. У вайне сусветныя рэлігіі заваёўвалі зямлю, найбольш энергічныя цывілізацыі імкнуліся ад каранёў да святла, а безліч рабоў рабіліся вольнымі людзьмі. Вайна – такая ж чалавечая скіраванасць, як і палавы інстынкт, гэта закон прыроды, таму мы ніколі не возьмем яе пад кантроль. Мы не маем права адмаўляць гэты закон, бо інакш ён нас пакарае.

Для нашага часу ўласцівыя моцныя пацыфісцкія тэндэнцыі. Гэтая плынь можа ісці з дзвюх крыніц – альбо з ідэалізму, альбо са страху крыві. Прадстаўнікі першага адмаўляюць вайну, бо любяць чалавека, другія – бо баяцца яе. Да апошніх таксама адносяцца і эстэты, якія адмаўляюць вайну, бо ўважаюць яе брыдкай.

Першыя – з роду пакутнікаў. Яны змагары за ідэю, яны маюць мужнасць, і за гэта іх трэба паважаць. Для іх чалавецтва важыць больш за нацыю. Яны думаюць, што варагуючыя народы толькі наносяць раны ўсяму чалавецтву, і што калі звініць зброя, стаіць будоўля вежы, якую мы імкнёмся ўзнесці да неба. Для ідэалістаў тая вежа стаіць між крывавых хваляў і можа ад іх разбурыцца.

Для другіх самае святое – уласная асоба, і яны ўнікаюць барацьбы, бо баяцца яе. Гэта пацыфісты, якія наведваюць баксёрскія двубоі. Яны ўбіраюць свае слабасці ў самыя разнастайныя шаты – часта ў строй пакутніка – і некаторыя з іх

выглядаюць вельмі прывабнымі. Але тут трэба ясна ўсведамляць: калі дух цэлага народу развіваецца ў такім кірунку – гэта прыкмета блізкага заняпаду. Культура можа яшчэ ўзвышацца, але калі абрываецца мужчынскі нерв, культура пераўтвараецца ў калоса на гліняных нагах. Чым мацнейшы і большы будынак, тым больш жудасным будзе ягонае падзенне.

Нехта спытаецца: *«Кажуць, Бог на баку мацнейшага войска, але ці азначае гэта, што наймацнейшая армія мае найвышэйшую культуру?»* Менавіта таму святы абавязак найвышэйшай культуры – утрымліваць наймацнейшае войска, бо могуць надысці часы, калі капыты варварскіх вершнікаў прагрукочуць паўз руіны нашых гарадоў. Толькі моцны трымае свой свет у кулаку, свет слабага выпарaецца ў хаос.

Калі мы ўявім сабе культуру альбо яе жывога носьбіта – народ – як снежны камяк, які ўвесь час павялічваецца, тады воля, бязлітасная і безумоўная воля да захавання і памнажэння (воля да змагання) будзе магнетычным цэнтрам, што ўмацоўвае ўсю структуру і далучае новыя часткі. Калі гэты цэнтр страціць сваю сілу, уся куля распадзецца на атамы.

Прыкладаў з гісторыі безліч. У кожным сутыкненні мы бачым слабасці, што выкрываюцца нейкім ударам звонку. І кожны раз гэты ўдар трапляе з беспамылковай пэўнасцю, так ужо ўсталяваны свет. Прага разбурэння ўкаранёная глыбока ў сутнасці чалавека, і ўсё слабое становіцца яе ахвяраю. Што перуанцы зрабілі гішпанцам? Кроны першабытнага лесу, які раскінуўся цяпер над руінамі іх храмаў сонца, праспяваюць адказ тым, хто здольны яго пачуць. Гэта песня жыцця, якое праглынае само сябе. Жыць – значыць забіваць.

Аднойчы ў 1917 годзе я стаяў перад асветленай вітрынаю ў Брусэлі. У вітрыне былі цэлыя горы парцаляну, далікатныя маленькія рэчы з Ліможа ды Капенгагена, каляровыя венецыянскія келіхі, вялікія сподкі з адпаліраванага крышталю, празрыстага, бы вада. Я люблю бавіць час перад гэтымі выстаўкамі надзвычайнага мастацтва, калі іду праз вялікія гарады. Тады нараджаецца такое ж адчуванне багацця, прыгажосці і паўнаты, як калі ідзеш алеямі застылага ранневосеньскага парку, не зважаючы на тое, што парк не належыць табе.

Але тады майму прагляду перашкодзілі два жаўнеры, якія абаперліся на парэнчы побач са мной. Адразу было відаць, што яны дасведчаныя франтавікі. Акоп выбеліў і высер іхныя шынялі, а змаганне абтачыла і зрабіла з іх саміх два нажавыя лёзы. Твары былі смелыя і разумныя, у вачах і ў вуснах бачная каменная цвёрдасць. Але іхныя позіркі выказвалі хуткі заняпад сілаў і прыхаваную нечалавечую стомленасць.

«– А тут не заўважылі вайны, усё на месцы!

– Хлопча, сюды варта было б проста ляснуць з 38-міліметровай...

– Эх, як бы падляцела ўсё гэтае лайно!»

Жарсць, з якой яны прыйшлі да такой думкі, можна было ясна прачытаць на іхных тварах. І тады мяне асвятліла адна думка. Гэта былі два чалавекі, якія, пэўна, былі па горла сытыя вайною, і ўсё-такі ў глыбіні яны засталіся, якімі былі. Яны былі стомленыя, разбітыя фізічнымі намаганнямі, але яны не зрабілі аніякага маральнага дасягнення.

І ў тую хвілю я ясна зразумеў: гэтыя людзі ніколі не пераадолеюць вайны, бо яна большая за іх. Зморaны кулак будзе апускацца, яны будуць стаяць, задыхаючыся, у баку ад усяго, яны скончаць гэтую ці іншую вайну мірам, яны скажуць: *«гэта была апошняя вайна»*. Але вайна не памірае ў той дзень, калі перастаюць палаць вёскі і гарады, калі мільёны не сцякаюцца са сціснутымі крывёю кулакамі да смерці ў полымі, калі людзей больш не прывязваюць да сталоў у лазарэце, бы крыклівыя цюкі. І яна не нараджаецца кіраўнікамі дзяржаваў ці дыпламатамі, як хто-ніхто мяркуе. Гэта ўсё толькі звонку. Сапраўдныя крыніцы вайны б'юць глыбока ў нашых грудзях, і ўсё брыдкае, што часам здараецца ў свеце, – гэта адлюстраванне чалавечай душы, якая праяўляецца ў тым, што мы бачам навокал.

Як часта можна пачуць уздыхі з бярлогаў: *«Забіваць людзей – кепска»*. Але насамрэч яны маюць на ўвазе: *«Быць забітым – кепска»*. І вельмі часта гэтак кажуць тыя самыя людзі, якія спакойна пратыкалі ворага і кпліва пры гэтым смяяліся: *«Нічога, камрад!»*, калі ўмольныя рукі цягнуліся да іх.

Амаль кожны дзень у кагосьці стралялі, часам побач з намі. Бывала, толькі падчас абыходу акопа мы заўважалі на вартавым посце ягонае ўжо схаладнелае цела. Звычайна трапляли ў галаву, выпадковымі стрэламі, калі кулі праляталі між мяхоў з пяском. Калі-нікалі кагосьці магло разарваць гранатай ці мінаю так, што яго не мог пазнаць нават лепшы сябар. Тады мы перакладвалі яго шуфлямі на брызент, каб загарнуць цела. У гэтых месцах гліна доўга яшчэ мела іржавыя плямы ад крыві. Трупы мы ўначы адносілі назад ад лініі фронту і хавалі на могілках, якія ўвесь час пашыраліся. Сталяр выразаў для іх жалезныя крыжы, фельдфебель выкрэсліваў іх са спісу, кіраўнік роты падпісваў. Хутка мы пра іх забывалі і захоўвалі толькі няясны ўспамін. Прыкладам, нехта казаў увечары: *«Памятаеш таго невысокага рудавалосага таўстуна? Яму аднойчы трэба было правесці дрот, а ў яго не было малатка. Дык ён узяў снарад і пачаў забіваць ім слупкі. Камандзір праязджаў міма на кані, дык ледзь не зваліўся ад жаху. О-то быў дзівак!»*

Так мы і жылі, аднатонна, сярод смерці і пустэчы. Змаганне даўно страціла сваю надзвычайнасць. Яно стала нашым станам, з'яваю, з дапамогай якой мы знаходзілі сябе, арыентаваліся – бы неба з зямлёю. Наша жыццё было толькі глухой мараю, повязь з якой мы ўсё больш страчвалі. Калі мы дасылалі лісты дадому, мы пісалі пра звычайныя справы альбо прыхоўвалі вонкавыя праявы вайны, але не яе душу. Тыя нешматлікія з нас, якія ўсё разумелі, добра ўсведамлялі, што ТАМ нічога ніколі не зразумеюць.

Пакрысе надыходзіла восень.

Аднойчы адбылося нешта нечаканае, нешта, як нам здавалася, немагчымае. У адну непагодную ноч моцны дождж грукатаў па акопе. Паставыя стаялі мокрыя і скачанелыя ды марна спрабавалі распаліць патухлыя люлькі. Вада цурчала ў ручаях долу на дно акопаў, размываючы сцяну з мяхоў з пяском, пераўтвараючы ў кашу вал за валам. Пакуль праз мокрую вуаль дажджу віднела, мы разумелі, што патрапілі ў самы сапраўдны ўсясветны патоп. Моўчкі і застылa мы туліліся на апошніх выступах, якія таксама пачалі пакрывацца вадою. Даўно скончылася лаянка, і гэта быў дрэнны знак. Што нам было рабіць? Мы былі канчаткова разгубленыя і дэзарынтаваныя. Уся зброя была закарэлай, заставацца ў вадзе мы не маглі, а паказацца над зямлёю азначала дакладную смерць. Гэта было праверана тысячу разоў.

Раптам да нас даляцеў покліч. З таго боку дроту вынырвалі постаці ў доўгіх жоўтых плашчах, якія былі дрэнна відаць на фоне глінянай пустэльні. Брытанцы, якія таксама не змаглі больш знаходзіцца ў сваім акопе. Тое, што мы ўжо вычарпалі ўсе свае сілы, было вызваленнем. Мы рушылі да іх насустрач.

У нас прачнуліся дзіўныя пачуцці, ды такія моцныя, што наваколле расплылася перад вачыма, бы дым, бы мроя. Мы так доўга былі скурчаныя ў зямлі, што і падумаць не маглі, што можна было ўдзень быць на адкрытым полі, ды яшчэ і рухацца, да таго ж і звяртацца адно да аднаго па-людску, а не кулямётамі. Але цяпер мы былі апраўданыя ўсеагульнай неабходнасцю, і здавалася нармальным сустракацца ў адкрытым полі і паціскаць рукі. Мы стаялі паміж трупаў, якія пакрывалі поле паміж акопамі, ды ўтароплена глядзелі на ўсё новых людзей, што вынырвалі з усіх месцаў акопнай сістэмы. Дагэтуль мы ніколі не маглі б уявіць сабе такую колькасць людзей, скурчаных у гэтай спустошанай і мёртвай мясцовасці.

Неўзабаве ў вялікіх гуртках пачалася актыўная гамана. Людзі мяняліся гузікамі ад уніформаў, шнапсам, віскі, і ўсё было – *«тут Фрыц, там Томі»*. Вялікі царкоўны двор паблізу пераўтварыўся ў адзін вялікі кірмаш, і падчас гэтай нечуванай раней разрадкі, пасля месяцаў злоснага змагання ўнутры нас заззяла пачуццё шчасця і паўнаты, якое хавалася ў слове «мір». Ужо не здавалася немагчымым, што лепшыя прадстаўнікі народаў у адзін дзень усталі з акопаў ад нейкага раптоўнага імпульсу, ад маральнасці і разумнасці, каб працягнуць рукі і нарэшце памірыцца, бы дзеці, якія доўга і марна сварыліся.

Аднак радасць доўжылася нядоўга, і яна была рэзка парушаная вострым уступам кулямёта, які стаяў на схіле паблізу. Снапы куляў застракаталі па набрынялай вадой глебе і па люстрах запоўненых вадою кратараў. Мы ўмомант кінуліся долу, некаторыя падстрэленыя бязвольна паваліліся ў багністыя дзіркі. Пакуль мы паўзлі назад, не могучы высунуцца з размоклай зямлі, выкрыкі падстрэленых чуліся ў нашых шэрагах. Урэшце мы дапаўзлі да сховішча, у якім змаглі прасядзець да вечара.

Калі вось так ляжыш на плоскім полі, адчуваючы сябе абсалютна безабаронным і кінутым, то немагчыма зразумець, як іншы, той, хто сядзіць у бяспечным і сухім месцы, вось так без спачування і неміласэрна бярэ пад агонь зручную мішэнь.

Але калі ты сам, поўны прагі, сядзіш на карачках за кулямётам, то ўвесь натоўп перад табою – проста камарыныя скокі. Працяглы агонь! Ух, як палівае! І ніколі не хапае свінцу, які вылятае з руля... А пасля яны будуць сядзець побач і казаць: *«Гэта было здорава, браце! Во гэта была вайна. Яны ляжалі адзін ля аднаго, бы забітыя!»* І калі бачыш, як блішчаць іхныя вочы, калі яны зноўку выклікаюць гэтыя крывавыя фантомы, пачынаеш адчуваць: гэта вайна, голая вайна. Гэта тое, што сёння называюць мілітарызмам, і яно сядзіць глыбей, чым звон палкавых маршаў альбо хмель ад падранага сцяга, які развіваецца ў паветры, – даніна патрэбе крыві, святочнасці і ўрачыстасці.

Я згодны з пацыфістамі ў наступным перакананні: мы, па-першае, людзі, і гэта нас усіх лучыць. Але менавіта таму што мы людзі, заўсёды будзе надыходзіць момант, калі мы будзем вымушаныя накінуцца адзін на аднаго. Падставы і сродкі змагання будуць змяняцца, але само змаганне – ад самага пачатку закладзеная форма жыцця, і яно будзе заўсёды заставацца аднолькавым.

ПЕРАД БІТВАЙ

Безумоўна, жаўнер у сваім стаўленні да смерці і ўспрыманні абавязку асобы перад ідэяй мала ведае пра філосафаў і іх каштоўнасці. Але ў ім самім і ў яго паводзінах жыццё выяўляецца нашмат больш шчыра і глыбока, чым можа быць апісана ў любой кнізе. Заўсёды, не зважаючы на вар'яцтва і абсурд вонкавых падзей, адна ісціна для яго застаецца яснай: смерць дзеля перакanання – найвышэйшы ўчынак. Гэта прызнанне, урачысты акт, выкананне, вера, каханне, надзея і мэта, гэта дасканалае ў недасканалым свеце, гэта бездакорнае завяршэнне. Бо рэч – нішто, а перакананне – усё. Нават калі нехта памрэ, заблукаўшы ў бясспрэчна памылковым перакананні, – ён выканаў найвышэйшае, што здолеў. Бо хімеры і гэты свет – адно цэлае, і нават калі хто памрэ за абсурднае – застаецца героем.

Усе мэты часовыя, і толькі рух вечны. Рух нараджае бясконцыя сілавыя спектаклі. Быць здольным распусціцца ў ягонай узвышанай бессэнсоўнасці, нібы ў творы мастацтва альбо ў зорным небе, – такое не шмат каму дазволена. Але той, хто бачыць у вайне толькі адмаўленне і пазбаўленне, толькі ўласныя пакуты, а не сцвярджэнне, не вышэйшы рух, той перажыў яе як раб. У таго не было ўнутранага досведу, толькі вонкавы.

На вайне міма пралятае само жыццё, паскоранае напружаннем і воляй да змагання і да ўлады ў формах, тыповых для нашага часу. У нашай уласнай форме – упарта і трывала. Перад гэтым магутным і бясконцым рушэннем усе справы – нішто, усе паняткі – пустыя, і замест іх адчуваецца выражэнне гвалтоўнага, стыхійнага, таго, што заўсёды было і заўсёды будзе, нават калі ўжо не застанецца ані людзей, ані войнаў. ✸

Друкуецца ў скароце. З нямецкай мовы пераклаў Дзяніс Быханькоў паводле: Ernst Jünger. Der Kampf als inneres Erlebnis. Berlin, 1926.

ДА ЭТНАСЕМІЁТЫКІ ЦЕЛА І ЦЯЛЕСНАСЦІ

Валодзіна Т. Цела чалавека: слова, міф, рытуал. Мінск: Тэхналогія, 2009. – 424 с.

Пачатак другой паловы XX ст. і наступныя два дзесяцігоддзі адзначыліся кардынальным зрухам у гуманітарных і сацыяльных навуках. Ён стаўся вынікам інтэлектуальнай рэвалюцыі, распачатай К. Марксам у галіне сацыяльных навук і Ф. Ніцшэ ў галіне эпістэмалогіі (рэабілітацыя цялеснасці і праблематызацыя аб'ектыўнасці пазнання), падтрыманай навуковай рэвалюцыяй пачатку XX ст., асабліва стварэннем квантавай механікі, якая абвастрыла праблему ролі назіральніка, няўдачай праекта Э. Гусерля трансцэндэнтальнага абгрунтавання навукі, дэканструкцыяй гісторыі еўрапейскай метафізікі М. Хайдэгера, стварэннем двух узаемадапаўняльных варыянтаў семіётыкі (Ч. С. Пёрса і Ф. Сасюра), агульным «крызісам чалавека», скрай абвостранага дзвюма сусветнымі войнамі, стварэннем К. Шэнонам агульнай тэорыі інфармацыі і шматлікімі іншымі фактарамі, якія, як цяпер відавочна, мелі сістэмны характар.

У азначаны перыяд адбываецца відавочная семіятызацыя гуманітарнага дыскурсу (найперш постструктуралізм, ідэалогія постмадэрнізму, крытычная тэорыя, семіялогія/семіётыка культуры і інш.). Станоўчым вынікам гэтага стала складванне кірунку даследаванняў, які атрымаў назву семіялогіі або семіётыкі культуры і ў былым СССР быў прадстаўлены так званай тартуска-маскоўскай семіятычнай школай (Ю. Лотман, Б. Успенскі, Б. Гаспараў, А. Пяцігорскі, Вяч. Іванаў, У. Тапароў і інш.). Менавіта семіётыка культуры была своеасаблівым каналам камунікацыі паміж інтэлектуаламі Савецкага Саюза і Захаду, што спрыяла прадуктыўнаму абмену ідэямі. Найбольшых вынікаў гэты кірунак прынёс у даследаванні славянскіх, балцкіх, балканскіх і іншых традыцыйных і старажытных культур, узнаўленні адпаведных міфа-паэтычных карцін свету, вырашэнні некаторых «цёмных» або спрэчных праблем этнічных гісторый народаў Еўропы. Такая этнаарыентаваная семіётыка культуры ў СССР вельмі рана была ўсвядомлена як этнасеміётыка – семіётыка, арыентаваная на вывучэнне «семіясферы» (тэрмін Ю. Лотмана) культуры пэўнай этнічнай групы або этнічнай супольнасці. Параграф «Этнасеміётыка» быў уключаны ўжо ў манаграфію Ю. Сцяпанава «Семіётыка», апублікаваную ў 1971 г.[1] Цікава адзначыць, што заходняя традыцыя звязвае ўвядзенне гэтага тэрміна з імёнамі М. Хапала (M. Hoppál) і Д. МакКэнэла (D. MacCannell). Першы ў 1977 г. прачытаў даклад «Падыходы да этнасеміётыкі» на 3-м Венскім сімпозіюме па семіётыцы[2]. Другі двума гадамі пазней апублікаваў артыкул «Этнасеміётыка» ў часопісе «Semiotica»[3].

Варта адзначыць, што ў ЗША з канца 50-х – пачатку 60-х гадоў у культурнай і кагнітыўнай антрапалогіі адбываецца станаўленне новай навуковай праграмы, якая рэзюмавалася пад рубрыкай «этнанавука». Асноўныя імпульсы да яе паўстання зыходзілі з боку структурнай лінгвістыкі Бэнджаміна Ўорфа і яго прац аб сувязі мыслення і мовы, а таксама даследаванняў Фрэнка Спэка ў галіне культур канадскіх індзейцаў.

Этнанавука адпачатку набывала падвойны сэнс, які захоўваецца і да нашых дзён: па-першае, яна ёсць спецыфічным для дадзенай этнакультурнай вобласці спосабам набыцця, арганізацыі, захавання і трансляцыі ведаў пра навакольны свет, чалавека і грамадства і, па-другое, гэта – адмыслова арганізаванае навуковае вывучэнне спецыфічнага для дадзенай этнакультурнай вобласці спосаба арганізацыі ведаў. У апошнім сэнсе этнанавука аказваецца сінонімам кагнітыўнай антрапалогіі.

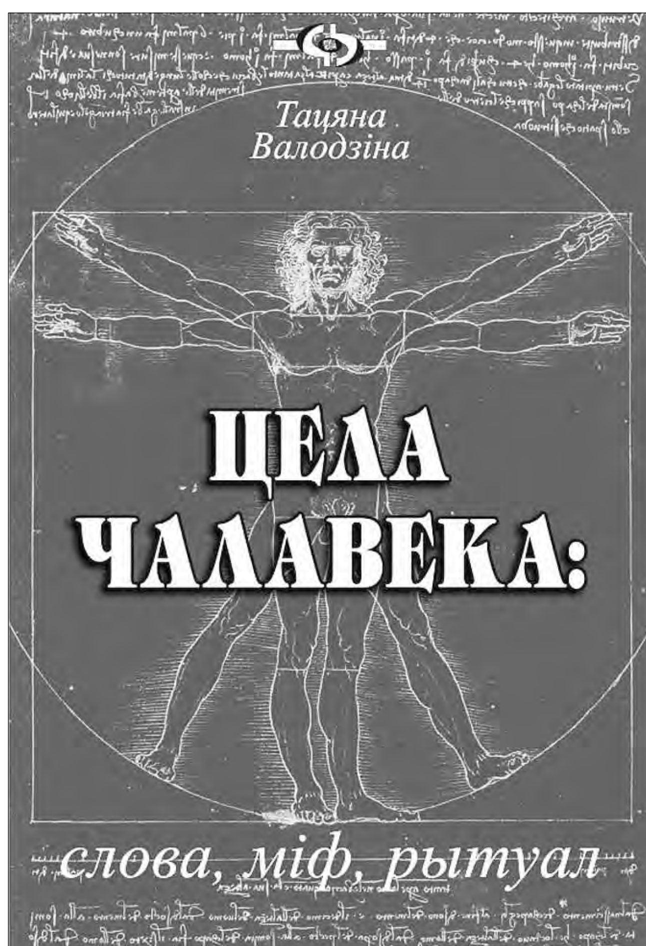
На ўзор еўрапейскай навукі этнанавука адразу сталася дысцыплінарна падзеленай на паасобныя галіны: этнамедыцына, этнабатаніка, этназаалогія, этнапсіхалогія, этнаастраномія, этнаматэматыка і г.д. Гэты «еўропацэнтрызм» этнанавукі нееўрапейскіх народаў (абедзвюх Амерык, Афрыкі, Аўстраліі), а таксама традыцыйных сістэм ведаў саміх еўрапейскіх народаў выклікаў справядлівую крытыку. Тым не менш, нягледзячы на шэраг крызісаў, этнанавука і яе раздзелы былі інстытуцыяналізаваныя ў многіх краінах Еўропы (Германія, Аўстрыя, Італія і інш.). Не ў апошнюю чаргу гэта звязана з практычнай каштоўнасцю здабываных этнанавукамі ведаў. Гэта на поўную меру ўсвядомілі фармакологі, касметолагі, дыетолагі, (у тым ліку буйныя кампаніі), пачаўшы актыўна падтрымліваць штудыі з этнабатанікі (этнафармакалогіі), этнамікалогіі (народныя веды пра ўласцівасці грыбоў), этназаалогіі і г.д. Апошнім часам усё большую цікавасць набываюць даследаванні з галіны этнаэкалогіі[4].

Паколькі тэарэтычнай асновай этнанавукі была структурная і кагнітыўная лінгвістыка, то пераважная ўвага надавалася таму, як традыцыйныя народныя веды артыкулююцца сродкамі мовы канкрэтнай культуры, а сама этнанавука развівалася і працягвае развівацца пераважна ў форме этналінгвістыкі.

Паралельна ў Маскве складвалася этнасеміятычная па сутнасці школа этналінгвістыкі М. Талстога. Ужо ў 1978 г. савецкая этналінгвістыка набыла інстытуцыянальны статус пасля стварэння ў Інстытуце славяназнаўства і балканістыкі АН СССР даследчай групы пад кіраўніцтвам М. Талстога, якая пазней была пераўтворана ў Аддзел этналінгвістыкі і фальклору[5].

У Мінску семіятычныя даследаванні таксама распачаліся ў сярэдзіне 60-х гадоў XX ст. і былі звязаны найперш з працамі В. Мартынава па распрацоўцы дэдуктыўнай семіётыкі, пераважна арыентаванай на выкарыстанне ў кібернетыцы і інфарматыцы[6]. Развіццё беларускай этналінгвістыкі ў найбольшай меры звязана з працамі М. Антропава, які з 1984 па 1993 год кіраваў спецсемінарам «Актуальныя праблемы беларускай і ўсходнеславянскай гістарычнай этналінгвістыкі» на філалагічным факультэце БДУ. І хаця з 90-х гг. XX ст. у беларускую этналінгвістыку была рэкрутаваная заўважная колькасць таленавітых маладых даследчыкаў (Т. Валодзіна, А. Садоўская, С. Дабіжы, І. Сухавіцкая, М. Ісачанкава і інш.), гэтая дысцыпліна набыла інстытуцыянальны статус толькі ў 2008 годзе, калі ў аддзеле славістыкі і тэорыі мовы Інстытута мовы і літаратуры імя Я. Коласа і Я. Купалы НАН Беларусі быў створаны сектар этналінгвістыкі і фальклору (загадчыца Т. Валодзіна).

На Беларусі адным з першых сістэмы народных ведаў пачаў вывучаць Л. Мінько таксама ў канцы 60-х гадоў XX ст., хаця і ў рамках класічнай этнаграфіі. Этналінгвістычнае і семіятычнае вывучэнне народных ведаў актывізавалася з сярэдзіны 90-х гадоў XX ст., а ў XXI ст. набыло сістэматычны характар. На Беларусі з усіх этнаарыентаваных даследаванняў найбольш пашчасціла этналінгвістыцы (гл. вышэй) і этнапедагогіцы[7].



Іншыя кірункі легалізуюцца па сутнасці явачным парадкам. Так, пытанням этнапсіхалогіі беларусаў была прысвечана кандыдацкая дысертацыя І. Казаковай «Этнічная свядомасць і этнапсіхалогія беларусаў: На матэрыяле сямейных абрадаў і абрадавай паэзіі Магілеўшчыны» (1993 г.). Асобны раздзел «Этносоциология» ўключаны ў навучальны дапаможнік «Прикладная социология» акадэмікам НАН Беларусі Я. Бабосавым[8].

З увагі на адзначаныя тэндэнцыі не выпадковым і сімптаматычным выглядае выхад у свет кнігі, адмыслова прысвечанай этналінгвістычнаму (этнасеміятычнаму) вывучэнню этнамедыцыны (народнай медыцыны) беларусаў. Гаворка ідзе пра манаграфічнае даследаванне Тацяны Валодзінай «Цела чалавека: слова, міф, рытуал», выдадзенае выдавецтвам «Тэхналогія» пры частковай фінансавай падтрымцы Беларускага рэспубліканскага фонда фундаментальных даследаванняў, праўда, тыражом усяго 100 экз. Кніга ўяўляе сабой першае ў беларускай навуцы цэльнае, манаграфічнае даследаванне праблемна-тэматычнага кола, якое ў сучаснай літаратуры падводзіцца пад рубрыку «семіётыка цялеснасці» або «семіётыка цела і яго частак» і якое даследуецца сёння з пункта погляду філасофіі цялеснасці, псіхалогіі цялеснасці, этнасеміётыкі, этналінгвістыкі і кагнітыўнай лінгвістыкі. Абраны аўтарам падыход можа быць ахарактарызаваны як этналінгвістычны і структурна-семіятычны.

Вышэй мы звярнулі ўвагу на «семіятычны паварот», які адбыўся ў гуманітарыстыцы другой паловы XX ст. Але цікава тое, што гэты «паварот» адбываўся паралельна і ўзаемаабумоўлена з своеасаблівым «ацелясненнем» гуманітарнага дыскурсу. Постструктуралізм семіятызаваў цела і пачаў разглядаць яго як тэкст. Постгусерліянская фенаменалогія перасунула фокус сваіх зацікаўленняў на дарэфлексіўны вопыт свядомасці, на ролю перцэптыўнага, маторнага і нават прэ- і перынатальнага вопыту цела як крыніцы першасных сінтэзаў і сэнсаў. Само цела пачынае разумецца як сацыяльны і культурны феномен, а гэта значыць – як феномен знакавы. Таму тэматычныя палі этнаанатоміі (і шырэй – этнамедыцыны) і этнасеміётыкі не маглі не сумясціцца. Найбольш выразна гэтае сумяшчэнне выяўляецца ў традыцыйных культурах, дзе цела – як, зрэшты, і ўсё наогул у свеце – выступае як адмысловы знакава-сімвалічны комплекс, на той або іншай нерэфлексіўнай інтэрпрэтацыі якога заснаваны і ўяўленні пра здароўе і хваробы, і адпаведныя традыцыйныя лекавальныя практыкі.

Т. Валодзіна грунтуе сваё даследаванне на аналізе надзвычай багатай беларускай фальклорнай спадчыны розных жанраў, на дадзеных беларускай мовы, у прыватнасці, фразеалогіі, а таксама лекавальных магічных і рытуальных практык беларусаў. Выключнай перавагай кнігі з'яўляецца тое, што аўтар упершыню ўводзіць у навуковы ўжытак уласныя запісы, зробленыя падчас шматлікіх, шматгадовых палявых даследаванняў у розных рэгіёнах Беларусі. Не апошнюю ролю ў даследаванні адыграе параўнальны (кампаратыўны) метад з прыцягненнем дадзеных іншаславянскіх, а таксама нямецкай і літоўскай традыцый.

У значнай частцы аналіз, які праводзіць Т. Валодзіна, заснаваны на выкарыстанні метаду бінарных апазіцый, асабліва характэрнага для структуралізму сярэдзіны XX стагоддзя, але шырока ўжыванага і ў сучаснай этнасеміётыцы і этналінгвістыцы, напрыклад, у асяроддзі даследчыкаў з Маскоўскай этналінгвістычнай школы М. Талстога. Асабліва актыўна гэты метад выкарыстоўваецца ў першым раздзеле «Homo somaticus: міфапаэтычная рэтраспектыва і парэміялагічныя прыярытэты». Асноўны інструмент аналізу тут – сістэма базавых семіятычных апазіцый, такіх як верх/ніз, пярэдні/задні, правае/левае, свой/чужы, адкрыты/закрыты, цэнтр/перыферыя, мужчынскі/жаночы. Праз прызму гэтай сістэмы бінарных апазіцый разглядаюцца асноўныя спосабы семіятызацыі (надання знакава-сімвалічнага статусу) частак цела чалавека, так званых саматызмаў: галава, твар, вочы, нос, рукі, грудзі, жывот, азадак, ногі і інш. Усе высновы аўтара ілюструюцца дасціпна падабранымі прыкладамі. Асаблівая ўвага ў гэтым раздзеле надаецца такой апазіцыі, як свой/чужы ў характарыстыцы семіятычнага статусу саматызмаў. Аднак Т. Валодзіна адмыслова адзначае спецыфічную амбівалентнасць у функцыянаванні бінарных апазіцый у традыцыйных культурах. Паказваецца таксама роля саматызмаў у апісанні жыццёвага шляху чалавека. Чаго, на нашу думку, не стае ў гэтым раздзеле, гэта разгляду не асобных пар апазіцый, а «пучкоў дыферэнцыяльных прыкмет», якія значна дакладней лакалізуюць часткі цела ў семіятычнай прасторы самога цела (напрыклад, твар характарызуецца не толькі прыкметай верху, але і пераду). Такі падыход найлепей быў распрацаваны ў класічнай структуралісцкай фаналогіі (Р. Якабсон). Таксама сучасны пост-структуралісцкі чытач чакаў бы выхаду па-за асады бінарнага класіфікацыйнага прынцыпу і разгляду ролі больш складаных класіфікацыйных схем, напрыклад, тэрнарных (параўн. верх/сярэдзіна/ніз і да г. п.). Гэта зрабіла б намаляваную ў гэтым раздзеле карціну больш аб'ёмнай. Аднак нельга патрабаваць ад

аўтара выканання тых задач, якія яна перад сабой не ставіла на дадзеным этапе даследавання.

У другім раздзеле, самым аб'ёмным, Т. Валодзіна пераходзіць да разгляду асаблівасцяў канцэптуалізацыі цела, здароўя і хваробы ў традыцыйнай культуры беларусаў. Тут аўтар засяроджвае ўвагу на аналізе этнамедыцынскіх практык беларусаў у святле семіятычнага статусу тых або іншых частак чалавечага цела праз суаднесенасць іх з іншымі кодамі традыцыйнай культуры: ландшафтавым, рэчавым, астральным, раслінным (у прыватнасці, дэндралагічным) і іншымі (параўн. сімвалічныя судачыненні зуб – камень – дуб – Месяц – ... у беларускіх замовах). Спецыяльна аўтар спыняецца на семіятызацыі жаночых хваробаў у сілу іх пэўных асаблівасцяў, звязаных, напрыклад, з менструальным цыклам або цяжарнасцю, а таксама ролі жаночага ў самой сістэме бінарных апазіцый. Выклікае цікавасць пункт 3.2 «Мікра- і макракасмічныя праекцыі лекавальнага рытуалу», дзе аналізуюцца ўяўленні аб гармоніі чалавека і сусвету ў народнай медыцыне беларусаў. Тут галоўнай катэгорыяй з'яўляецца «здароўе» як адлюстраванне на саматычным узроўні сусветнай гармоніі (ладу, парадку).

Цікавым уяўляецца разгляд лекавальных практык у святле народнакасмаганічных уяўленняў у наступным падраздзеле. У гэтым жа раздзеле даецца даволі выразны этнакультурны партрэт такіх чалавечых нядугаў, як пярэпалах, сцень, падучая, уцін, ускрываюцца семантычныя матывацыі іх намінацыі, асабліва заснаваныя на комплексе міфалагічных уяўленняў беларусаў. Пададзеная ў гэтым раздзеле сістэма матывуючых прыкмет для намінацыі хвароб і нядугаў выглядае добра распрацаванай і фактычна абгрунтаванай.

У раздзеле «Міфасемантыка і асноўныя стратэгіі рытуальна-магічнага лекавання» аўтар засяроджвае сваю ўвагу на тых рытуальна-магічных практыках, якія здавён выкарыстоўваліся традыцыйнымі беларусамі дзеля пазбаўлення ад тых або іншых нядугаў. Пры гэтым этнамедыцынскія практыкі разглядаюцца як канкрэтная адмена абрадаў пераходу. Асаблівая ўвага надаецца ідэі «новага нараджэння» і канцэпту шляху. Такі падыход цалкам апраўданы, тым больш што свае высновы аўтар ілюструе вялікай колькасцю канкрэтных прыкладаў. Далей аўтар прапануе свой варыянт структурна-семантычнага мадэлявання лекавальных рытуалаў, вылучаючы ў якасці мадэляў 1) «выяўленне хваробаў у целе», 2) «выдаленне з цела», 3) «адпраўленне хваробы», 4) «знішчэнне», 5) «апатрапеізацыя». Такі набор тыповых лекавальных рытулаў уяўляецца цалкам лагічным. Аднак пры разглядзе першай мадэлі («выяўленне») большасць разгляданых дзеянняў яўна трапляюць пад рубрыкі «выдаленне» і «адпраўленне», тады як дыягнастычным дзеянням надаецца значна меншая ўвага.

У падраздзеле «Амбівалентнасць прасторы/часу ў магічных лекавых практыках беларусаў» Т. Валодзіна зноў звяртаецца да бінарнага класіфікацыйнага прынцыпу, цяпер – пры разглядзе ролі традыцыйных уяўленняў аб прасторы і часе ў лекавальных практыках, хаця сама ж яўна зыходзіць з тэрнарнай мадэлі пры разглядзе вертыкальнай праекцыі мадэлі свету (у тэксце не зусім слушна – «мадэлі»), задаючы дзве пары: неба – зямля, зямля – падзем'е, дзе зямля – яўна медыюючы элемент. Аднак, відавочна, сітуацыю ўскладняе яшчэ і чацвёрты элемент – паветра, якое прынамсі ў замовах выступае і як месца, адкуль паходзяць некаторыя хваробы (скула, падвей, урокі), так і месца, куды яны «адпраўляюцца» («Вазьмі ты, вецер ціхі, вятровая ліха»). Зрэшты, аўтар абраў пэўную метадалогію і паслядоўна яе пільнуецца, што адтуляе прастору для будучых цікавых дыскусій. Але што асабліва трэба адзначыць – гэта тое, што і ў гэтым, і ў папярэдніх раздзелах ілюстратыўны матэрыял у значнай частцы з запісаў самой Т. Валодзінай, раней не публікаваных.

Нягледзячы на дыскусійнасць некаторых высноў аўтара, рэцэнзаваная праца Т. Валодзінай «Цела чалавека: слова, міф, рытуал» уяўляе заўважны ўнёсак у развіццё беларускай гуманітарнай навукі, узнаўленне найістотнага фрагмента беларускага традыцыйнага этнакосмасу і глыбінных падвалін менталітэту беларускага народа. Аб'ём зробленай аўтарам працы проста ўражвае як з пункта погляду яго карпатлівага збірання, так і дасціпнай сістэматызацыі і глыбокага асэнсавання.

Зразумела, што гэтая ёмістая па змесце і патэнцыях далейшага развіцця праца проста патрабуе працягу – выхаду ў галіну этнапсіхалогіі і ўрэшце разгляду непадзельнага адзінства «адушаўлёнага (адухоўленага) цела» і «ўцялесненай (увасобленай у целе) душы», імя якому Чалавек, г. зн. у вобласць этнаантрапалогіі.

Кніга, безумоўна, будзе карысная не толькі спецыялістам з такіх галінаў веды, як фалькларыстыка, этналогія, антрапалогія, лінгвістыка, але і філосафам, кагнітывістам, культуролагам, а таксама ўсім тым, хто хацеў бы паглыбіць сваё веданне беларускай мовы і беларускай традыцыйнай культуры наогул. ✱

СЯРГЕЙ САНЬКО

---

[1] Степанов Ю. Семиотика. Москва, 1971.

[2] Hoppál M. Approches to Ethnosemiotics. Paper read at the 3rd Viennese Symposium on Semiotics. Section «Typology of Signs». August 25–27, 1977.

[3] MacCannell D. Ethnosemiotics // Semiotica. 1979. Vol. 27. №. 1 – 3. P. 149-171.

[4] Больш падрабязна гл.: Санько С. Праблемы і перспектывы вывучэння беларускай этнанавукі ў кантэксце філасофска-метадалагічных даследаванняў // Весці НАН Беларусі. Сер. гуманіт. навук. 2009. № 4. С. 10-18.

[5] Толстая С. Московская школа этнолингвистики // Opera Slavica. Slavistická rozhledy. 2002. T. XII. № 4. C. 1-9.

[6] Мартынов В. Кибернетика. Семиотика. Лингвистика. Минск, 1966; Мартынов В. Семиологические основы информатики. Минск, 1974.

[7] Салееў В. Этнапедагогіка і эстэтычнае развіццё асобы. Мінск, 1994.

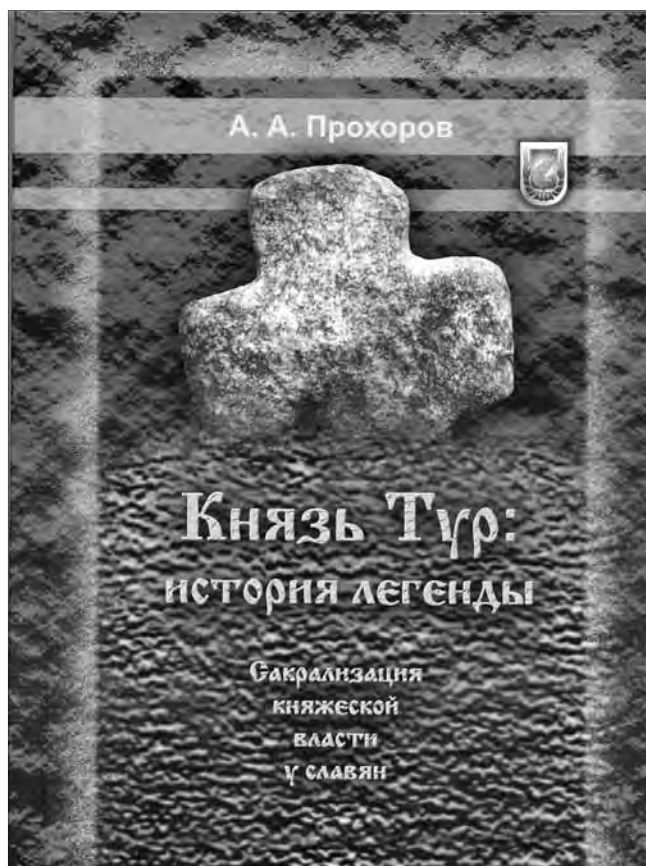
[8] Бабосов Е. Прикладная социология: учебное пособие для студентов вузов. Минск, 2000.

ПА СЛЯДАХ АДНОЙ ЛЕГЕНДЫ

Прохоров А. Князь Тур: история легенды. Сакрализация княжеской власти у славян: монография. Минск: БГУ, 2005. – 252 с.

«Кепска дзякуюць аўтару, калі застаюцца толькі чытачамі...»
(перафраза з «Заратустры» Ніцшэ)

У 2005-м годзе ў выдавецтве Белдзяржуніверсітэта ўбачыла свет манаграфічнае даследаванне А. Прохарава «Князь Тур: история легенды. Сакрализация княжеской власти у славян». Даследаванне ўнікальнае ў сваім родзе, і не толькі таму,



што адмыслова прысвечана прасвятленню, так бы мовіць, ідэалагічнага кантэксту адзінкавага летапіснага сведчання пра дзейнасць адной з найбольш цьмяных і загадкавых постацяў ранняй беларускай гісторыі, але і таму, што дзейнасць гэтая (рэальная і/ці моцна міфалагізаваная) упісваецца аўтарам у «шырокі індаеўрапейскі кантэкст», які, у сваю чаргу, дазваляе аўтару ставіць і прапаноўваць арыгінальнае развязанне цэлага шэрагу праблем славянскага і ўласна беларускага этнагенезу.

Цярплівы чытач, безумоўна, будзе ўзнагароджаны, здзейсніўшы разам з аўтарам фантастычнае віртуальнае падарожжа па еўразійскім абсягу ад Брытаніі і Перынеяў ледзь не да паўвыспы Індастан і паўночнага Кітая, а таксама на добры дзясятак тысячаў гадоў у часе. Пры гэтым чытачу прапануецца багатая, дасціпна і густоўна адабраная, навукова вывераная і бібліяграфічна падмацаваная гістарычная фактура. Аўтар больш паказвае, чым даказвае, нібы пакідаючы чытачу прастору і для ўласных высноваў. Ці не таму ўсяму даследаванню папярэднічае эпіграф з Тацыта: *«І таму што нічога больш імавернага я не ведаю, няхай гэта застанецца нявырашаным і мною»*. Галоўная інтэнцыя аўтара – прадэманстраваць, што *«вобраз летапіснага князя Тура – легендарны або гістарычны – гэта не пачатак беларускай гісторыі, а вынік яе доўгага тысячагадовага папярэдняга гістарычнага развіцця, сімвал працяглага фармавання яе традыцыйнай духоўнай культуры»* (с. 230).

Тым не менш, зразумела, што мы маем справу тут з пэўнай канцэптуальнай канструкцыяй, прызначэнне якой – папярэдняя селекцыя фактаў па прыкмеце рэлевантнасці–нерэлевантнасці і парадкаванне рэлевантных фактаў. Гэта адмысловым чынам настроеная «оптыка», якая дазваляе бачыць толькі тое, што знаходзіцца ў яе фокусе. Маючы гэта на ўвеце, паспрабуем прасачыць за аўтарскай думкай, прапануючы пры патрэбе крыху іншыя ракурсы на тыя ж самыя «ландшафты» і «краявіды», спадзеючыся, што гэткая шматракурснасць ці шматаспектавасць паспрыяе больш «стэрэаскапічнаму» бачанню праблемы, а, магчыма, калісьці і яе хаця б частковаму развязанню.

А. Прохараў пачынае даследаванне з дэзавуявання самой прадметнасці даўняй дыскусіі нарманістаў і антынарманістаў, прынамсі, што да пытання гістарычнасці князя Тура, яго этнічнай прыналежнасці і г.д. Гэтаму прысвечана Глава 1 «Князь Тур. История проблемы». Кардынальныя пытанні дыскусіі: *«ці бачыць за паведамленнем летапісу гістарычны факт або лічыць яго легендай, ці прызнаваць князя Тура варагам або славянінам з паходжання ці бачыць у ягоным імені згадку аб паганскім бостве»* (с. 15). Пытанні далёка не рытарычныя, бо вельмі часта ў неўсвядомленым падмурку гістарычнага даследавання ляжаць забабоны, быццам усякі раз, калі гісторык мае справу з пісьмовай крыніцай, то ён і насамрэч мае справу са *сведчаннем*, хаця, як правіла, ён ужо мае справу з інтэрпрэтацыяй і нават з цэлай серыяй інтэрпрэтацый і рэінтэрпрэтацый, якія рабіліся цягам некалькіх стагоддзяў. І гэта – норма, прыкладам, для сярэднявечнага гістарычнага наратыву. Сітуацыя да пэўнай ступені можа быць выпраўлена пры наяўнасці незалежных адменаў пэўнага паведамлення. А калі такіх адменаў няма, як і няма ўжо шанцаў іх адшукаць? Сітуацыя з летапісным паведамленнем пра князя Тура менавіта гэткая. Ёсць толькі запіс за 980 год «Аповесці мінулых гадоў»: *«Бе бо Рогъволодь пришель и-заморья, имяше власть свою в Полотьске, а Туры Турове, от него же и туровцы прозвашася»*. І ўсё.

Даючы ў першай главе экспазіцыю асноўных пагляадаў як на гістарычнасць, так і на этнічнасць князя Тура, што былі прапанаваныя за апошнія прыкладна два стагоддзі, аўтар даследавання падводзіць чытача да высновы, што разамкнуць герменеўтычнае кола, застаючыся амаль вылучна ў асадах занадта лаканічнага летапіснага тэксту, немагчыма. Затое можна выняць паведамленне з дадзенага наратыву і ўлучыць яго ў нейкі большы па інфарматыўнасці (калі не амаль неабмежаваны) метанаратыў.

«Наратыў Тура» адасабляецца аўтарам ад «наратыву Рагвалода». Гэтым самым «тураўскі тэкст» стэрылізуецца як ад нарманскага кантэксту, так адначасна і ад «полацкага тэксту» і, адпаведна, ад агульнабеларускага кантэксту. Апошні, хіба як сцень, толькі пазначыцца аўтарам у заключнай 14-й главе «Туровские предания» ў звязку з паданнем пра заснаванне Вільні Гедымінам, а анамастычныя кантраверзы не закранаюцца дзеля «недахопу месца» (с. 224). У выніку застаецца чыста абстрактны славянскі тэкст: *«Туры [имяше власть свою в] Турове, от него же и туровцы прозвашася»*, які і павінен быць далей інтэрпрэтаваны ў асадах вялікага метанаратыву.

Але тут паўстае дылема: як разумець гэтае «от него же»? ад Тура? ці ад Турава? Класічная сітуацыя: Ромул засноўвае Рым, і ад яго пайшло найменне рамеяў-рымлянаў. Або Уладзімір засноўвае горад Уладзімір, жыхары якога называюцца ўладзімірцамі. Так, у прынцыпе, пераважна і ўспрымаўся гэты летапісны пасаж, хаця пра заснаванне горада ў ім гаворка і не ідзе. І Рагвалод, і Тур уваладарваюцца ў ужо існых гарадах, і так здараецца, што імя горада ў другім выпадку аказваецца сугучным з імем князя.

Але А. Прохараў чытае «тураўскі тэкст» іначай. Ён упэўнены, што: *«В соответствии с летописной версией оказывается, что туровцы названы по имени князя, а не по названию города, что соответствовало бы лингвистическим представлениям о форме этого слова»* (с. 40). Так князь Тур становіцца эпонімам нейкага (этнічнага? рода-пляменнага? родавага?) утварэння, а назва горада аказваецца звязанай з абодвума. Рода-пляменныя цэнтры сапраўды часта называліся паводле этнічнага наймення мясцовага насельніцтва, напрыклад: мурама (фіна-вугорскі народ) і Мурам, парызіі (кельцкае племя) і Парыж і да г.п.

Уласна на гэтых «трох велярыбах» – узаемнай спалучанасці імя князя-эпоніма, заснавальніка традыцыі, (квазі-)этнічнага наймення і назвы цэнтральнага горада – выбудоўваецца аўтарская канцэпцыя. Пры гэтым прымаецца, што ў аснове тут – фрагмент архаічнага індаеўрапейскага светагляду, які адбіўся ў аповедзе летапісца, нават быў ім анталагізаваны праз улучэнне ў дакладную падзейную храналогію і рэканструкцыі якога прысвечана ладная частка ўсёй кнігі з усім багаццем прыцягнутага для гэтага і па-майстарску пададзенага матэрыялу.

Зыходны пункт – «празрыстая» этымалагічная сувязь імя князя «Тур» і славянскай назвы дзікага быка – тура (с. 21). У 2-й главе «Животное: символ моши и воинственности» сцісла, але вельмі дэталёва распавядаецца пра жывёлу, якая калісьці, яшчэ ў даледавіковы перыяд, насяляла вялікія абшары Еўропы, Блізкага Усходу і Паўночнай Афрыкі, аж пакуль канчаткова не знікла недзе ў XV ст., галоўным чынам дзякуючы дзейнасці чалавека. Уласна, апроч чалавека, у тура па сутнасці не было канкурэнтаў. Гэтая магутная з моцнымі рагамі жывёла не саступала ніводнаму драпежніку. Паляванне на тура было калектыўным прадпрыемствам, а з часам стала наогул прывілеем кіраўнікоў высокага рангу (цароў, каралёў, князёў і г.д.). Разам з тым ужо з часоў палеаліту тур становіцца аб’ектам культавага ўшанавання, сакралізуюцца і часткі ягонага цела, найперш галава і рогі. З апошніх выраблялiся адмысловыя судзіны для піцця – рытоны, якія ў многіх народаў вельмі працяглы час выкарыстоўваліся ў культавай практыцы.

Зусім не выпадкова, што адмысловыя якасці тура сталіся грунтам для метафарычнага азначэння мужчынскай годнасці ў многіх народаў, у тым ліку ў індаеўрапейцаў. Больш за тое, словы са значэннем ‘бык’ і ‘асоба мужчынскага полу, самец’, ‘мужчына’, ‘муж’ азначаліся аднолькава: параўн. ст.-інд. *vṛṣa* ‘самец, бык, мужчына, муж’, і.-е. *H2er-* ‘мужчына, самец’ > ст.-інд. *ṛsa-bha* ‘бык’, ст.-гр. ἥρσην ‘мужчынскі; мужны; магутны’, лув. *arrazza* ‘самец’ і г. д. (адсюль выводзяць назву народа *эрзя*). Тое самае датычыць і дэрыватаў інд.-еўр. **teu̯-* ‘разбухаць, павялічвацца; тлушч; натоўп, народ; моцны; кіпець’ і інш. (параўн. ст.-інд. *turyā́* ‘сіла, моц’) (Pokorny 1080-1085), сярод якіх і індаеўрапейскія назвы быка, тура. Словы ад гэтых асноў займалі адно з цэнтральных месцаў у анамастыконе ўсіх індаеўрапейскіх народаў, у тым ліку ў антрапаніміі і этнаніміі.

Міф «жыве» ў самой сістэме мовы, а таму падобны (супольны) моўны досвед свету не можа не прыводзіць да паўстання блізкіх па форме і па змесце міфалагічных наратываў. Пераважна менавіта на гэтым тэзісе засноўвае А. Прохараў свой далейшы аналіз, хаця яўна яго і не фармулюе. Больш за тое, ён і сам нібы не гатовы паслядоўна яго правесці, бо з трох верагодных магчымасцяў – 1) генетычная сувязь, 2) паралельнае развіццё, 3) запазычанне ў выніку кантактнага ўзаемадзеяння – перавага аддаецца трэцяй. Менавіта яна і штурхае аўтара пусціцца ў захапляльнае, хаця і небяспечнае, падарожжа па эпохах і краінах у пошуках міфалагічных «сваякоў» і/ці «папярэднікаў» князя Тура.

Найперш яго позірк спыняецца на іранскім свеце (Глава 3 «Имя князя – Тур»). І гэта не выпадкова, бо менавіта ў іранцаў сітуацыя намінацыі словамі аднаго кораня і валадара-эпоніма, і народа, і краіны, якую ён насяляе, выступае ў найбольш чыстым выглядзе. Там жа знаходзіцца і міфалагічны аднайменнік нашага Тура – Тур (*Thurá*), сярэдні сын цара Траэтаоны (Ферыдуна ў «Шахнамэ» Фірдаўсі). Істотна тое, што ў міфе апавядаецца пра часы, яшчэ вельмі блізкія да часоў стварэння, адпаведна, пра бліжэйшых нашчадкаў першых насельнікаў зямлі. Пасля выпрабавання бацька дае сынам імёны паводле, іх якасцяў і наканавання: малодшаму – «брахманскае» імя Ар'я, сярэдняму – «кшатрыйскае» імя Тура, старэйшаму – Сайрыма (трэба думаць, адпаведнае «трэцяй функцыі» – гаспадарчай, паводле Ж. Думезіля). Яны ж аказваюцца і родапачынальнікамі народаў: арыяў-іранцаў, туранцаў і, верагодна, сарматаў. Асноўная калізія «Шахнамэ» – дынастычнае суперніцтва паміж іранцамі і туранцамі, якое, падобна да суперніцтва Пандаваў і Каўраваў у «Махабхараце» і траянцаў і ахейцаў у «Іліядзе», набывае па сутнасці касмаганічнае гучанне.

Даволі дэталёва разабраўшы дадзены сюжэт, А. Прохараў зацямляе: *«Некаторыя матывы іранскага падання супадаюць з легендамі аб палескім князе Туры. Абодвух разглядаюць як эпонімы: паводле імя палескага Тура названы горад і яго насельніцтва, паводле імя іранскага – краіна і яе насельнікі. І гэта, канечне, сама адпаведнасць імёнаў, якія адлюстроўваюць ідэю сілы і магутнасці»* (с. 55).

Адштурхоўваючыся ад гэтага дапушчэння, аўтар спрабуе акрэсліць прастору і час магчымага ўзаемадзеяння далёкіх продкаў палешукоў з іранцамі, і яго позірк натуральна спыняецца на Паўночным Прычарнамор'і (Глава 4. «Причерноморье: степной иранский мир и милоградцы»). У якасці аб’ектаў культурнага ўздзеяння разглядаюцца насельнікі поўдня цяперашняй Беларусі і поўначы Украіны, якія стварылі так званую мілаградскую культуру жалезнага веку (пераважна сярэдзіны І тыс. да н. э.). Суб’ект уздзеяння – прадстаўнікі скіфскага суперэтнасу, якія панавалі ў Паўночным Прычарнамор’і да прыходу сарматаў (прыкладна да III ст. да н. э.).

Кантакты (і канфлікты) жыхароў Верхняга Падняпроўя («мілаградцаў») з блізкім іранскім светам сведчацца і археалагічна, і лінгвістычна. Узаемадзейнічалі са скіфамі і тыя групы Цэнтральнай Еўропы, на грунце якіх пазней скλаліся праславяне. Апошняе пацвярджаецца як асаблівасцямі светагляду ранніх славянаў, які яўна зазнаў іранскі ўплыў (словы *бог*, *мір*, *рай* і інш.), так і пэўнай колькасцю паказальных іранізмаў у славянскіх гаворках, асабліва заходнеславянскіх. А. Прохараў прыводзіць спіс такіх запазычанняў, які, праўда, не ва ўсіх адносінах бездакорны.

Так, авест. *spənta-* ‘моцны, святы’ яўна не з гэтага спісу, бо ёсць літ. *šveñtas* ‘святы, сакральны’[1]. Авест. *gar-*, *gərən-*, *gairya-* ‘любіць’ семантычна далёкае ад праслав. **žrьti* ‘прыносіць ахвяру, служыць багам’. Апошняе звязана з літ. *gìrti* ‘хваліць’, ст.-пруск. *girtwei* ‘славіць’, лат. *dzirties* ‘пахваляцца’, ст.-інд. *gṛṇāti* ‘славіць, спявае’ < інд.-еўр. **gu̯er(ə)-* ‘уздымаць голас, хваліць’ (ЭСБМ 3,

239; Фасмер II, 50, 63; Pokorny 478). Праслав. *irij/vyraj* толькі гіпатэтычна можна звязаць са ст.-іран. *airyā-(dahyu)* 'дахі (назва народа)' або наогул 'арыйская краіна'. Больш імаверная версія В. Мартынава пра сувязь з зах.-балцк. pluralia tantum **iuriai* (ст.-пруск. *iuriay* 'мора') (ЭСБМ 2, 280). Некаторыя прыклады, хутчэй за ўсё, адлюстроўваюць генетычнае адзінства, а не запазычанне, параўн. ст.-перс. *zūrah-* 'зло, несправядлівасць' : праслав. *zъlь* 'зло, злы' : ст.-анг. *gylt, gelt, gilt, gielt* 'грэх, віна, злачынства, памылка', анг. *guilt* 'віна, грэх' : літ. *atžūlas* 'цвярды, злы', ст.-інд. *hvárati, hválati* 'ідзе крывымі шляхамі, пятляе, запінаецца, падае' і інш. (ЭСБМ 3, 335-336; Фасмер II, 99; Pokorny I, 489-490).

Затое можна было б прывесці ізаляваную заходнебеларускую лексему *дан* 'дождж' (*«Да́ну доўго ні было, то ўсё пасохло»*, Іўеўскі р-н: Сцяшковіч Т. Ф. Слоўнік Гродзенскай вобласці. Мн., 1983. С. 125), для якой, як быццам, можна знайсці толькі інда-іранскія адпаведнікі: авест. *dānu-* 'рака', асец. *don* 'рака, вада', ст.-інд. *dā́nu* 'вадкасць, якая сочыцца'. Хаця стараіндыйскі прыклад нават бліжэйшы. Гэтая акалічнасць, безумоўна, вартая больш пільнай увагі.

Таксама цікавыя назіранні Ф. Клімчука, што да перагласоўкі *e > a* ў гаворках Драгічынскага, Іванаўскага, Маларыцкага, Кобрынскага і Пінскага раёнаў кшталту *дань* 'дзень', *набо* 'неба', *сарцэ* 'сэрца', *мад* 'мёд', *вачур* 'вечар' і інш., якая быццам адпавядае вядомай інда-іранскай фанетычнай асаблівасці[2]. Сам Ф. Клімчук зацямляе: *«Хутчэй за ўсё гэта звычайная выпадковасць»*, але дапускае, што пэўны час магло існаваць змяшанае славянска-іранскае і славянска-індаарыйскае насельніцтва, але інда-іранскі кампанент быў цалкам асіміляваны, пакінуўшы толькі некаторыя моўныя сляды. Насамрэч, тут поўнай адпаведнасці няма, бо палескае *e > a* адбываецца толькі ў націскных складах, тады як у інда-іранскіх мовах е, *o > a* ва ўсіх пазіцыях.

Закрануўшы тэму ірана-палескіх кантактаў, аўтару не варта было абмяжоўвацца толькі жалезным векам. Бо самыя непасрэдныя кантакты маглі мець месца акурат у другой палове X ст. У гэты час Фірдаўсі стварыў сваю паэму «Шахнамэ», г.зн. па сутнасці афармляў тое, што было на слыху ў іранскім свеце і існавала ў розных фальклорных формах, і ў гэты ж час у Кіеве вайсковы гарнізон складаўся амаль выключна з харэзмійцаў, і імі ж здзяйснялася адміністратыўная ўлада. Новыя гаспадары Кіева – русы – павінны былі лічыцца з гэтай рэаліяй і нават улучылі ў кіеўскі пантэон іранскіх Хорса і Сімаргла (980 г.).

У 5-й главе «Причерноморье: греки и тавры» А. Прохараў працягвае пошук магчымых крыніц палескага «тэксту Тура» і знаходзіць іх на Крымскай паўвыспе. Гэта племя горцаў-таўраў. Іх этнічнае імя відавочна звязана з ст.-гр. ταῦρος 'бык', аднак невядома, ці была гэта саманазва, ці так грэкі па-свойму перадалі нейкае іншае найменне. Невядома таксама, кім былі таўры паводле моўнай прыналежнасці. Аднак тое, што распавядалі грэкі пра таўраў, сапраўды, самым непасрэдным чынам было звязана з «бычынай» тэмай. Так, познеантычны аўтар Стэфан Візантыйскі (V ст. н. э.) паведамляў, што таўры названыя так дзеля таго, што тут некалі Асірыс, запрэгшы пару быкоў, узараў зямлю. Гэта вельмі падобна на культуртрэгерскую дзейнасць аркадзяніна Эвандра па прыбыцці яго ў Лацый недзе ў XIII ст. да н. э. Так, Аўрэлій Віктар у «Паходжанні рымскага народа» сведчыць, што менавіта Эвандр навучыў тубыльцаў абрабляць зямлю з дапамогай пары валоў (Orig. V.3).

Уяўляе цікавасць эпіклеза Артэміды – *Ταυροπόλα*, якая не мае адназначнай інтэрпрэтацыі. Слова тлумачаць і як 'тая, што едзе на быках', і як 'шанаваная ў Таўрыдзе або таўрамі'. Ёсць і іншыя тлумачэнні (с. 90). Звяртае ўвагу, прынамсі, фармальнае падабенства ст.-гр. *Ταυροπόλα* і літоўскага тапоніма Taurapilis (літаральна «замак Тура або тура», цяпер вёска Уцянскага раёна на паўднёвым беразе возера *Tauragnas*) пры этымалагічнай тоеснасці ст.-гр. *πόλις* 'горад' і літ. *pilis* 'замак' (параўн. ст.-інд. pura 'крэпасць, умацаваны горад'). Да літоўскай назвы блізкая беларуская назва вёскі Турасполле Ушацкага раёна. Тады эпіклезу Артэміды можна было растлумачыць як «таўрапольская», г. зн. «з горада таўраў» (магчыма, Херсанесу Таўрыцкага). На тое, што назвы гарадоў маглі ўтварацца паводле такой мадэлі паказвае і назва сіцылійскага горада *Ταυρομένιον* у Вялікай Грэцыі ля падножжа гары *Ταερος*, дзе фармант *-μεν-/-μιν-* можа быць супастаўлены з агульналувійскім **mena-* 'горад', адкуль лув. іер. *mina*, лік. *meñne* з тым жа значэннем і, верагодна, фрак. *-μινα* у тапоніме *Βουρδόμινα*, дзе першая частка тлумачыцца з інд.-еўр. **bhred(h)-* 'пераходзіць у брод'[3]. У лувійскіх і фракійскай мовах гэта – супольная семантычная інавацыя ў і.-е. **men-* 'узвышацца' (адкуль назвы для 'гары' ў іншых індаеўрапейскіх мовах). Між іншага, *Ταυρομένιον* меў і іншую форму назвы – *Ταορμίνα*, што цалкам суадносіцца з лувійскім іерагліфічным і фракійскім словамі. Але з імі цікава супаставіць дзве мясцовыя назвы ўжо непасрэдна з нашых абсягаў. Гэта в. Залатаміно Кармянскага раёна і, верагодна, в. Рудаміна Віленскага раёна. Побач з в. *Залатаміно* ёсць два гарадзішчы, адно з якіх называецца *Гарадок*. Апошняя акалічнасць істотная, калі ўлічыць наяўнасць іншых эксклюзіўных фрака-балта-беларускіх адпаведнікаў (аб чым ніжэй), істотных для тэмы Baltica-(Albaruthenica)-Thracica.

Альтэрнатыўна *Ταυροπόλα* можа тлумачыцца як «звязаная з ахвярапрыношаннем (забойствам) быка», калі дапусціць, што ў мове самых таўраў этымалагічнае *b* перайшло ў *p*, як у мове пеласгаў – гіпатэтычнага палеабалканскага насельніцтва. Праўда, рэальных сведчанняў пра ахвярапрынашэнні быка Артэмідзе Таўраполе няма[4].

Ва ўсякім разе і ў адным, і ў другім выпадку пазначаюцца зусім іншыя сувязі з Балкана-Карпацкім рэгіёнам, чым тыя, што спрабуе выявіць А. Прохараў. Але гутарка аб гэтым яшчэ наперадзе.

Пасля даволі падрабязнага аповеду пра крымскіх таўраў аўтар накіроўвае свой позірк на Блізкі Усход (Глава 6 «Ближний Восток: колыбель доместикации и культа?»), але мы затрымаемся яшчэ крыху ў Паўночным Прычарнамор'і, каб затым накіравацца не на Блізкі, а вельмі далёкі Паўднёвы-Усход, а менавіта ў Індыю. Прычына – пражыванне ў непасрэднай блізіні з крымскімі таўрамі (у нізоўях Кубані, на Таманскай паўвыспе і Чарнаморскім узбярэжжы да цяперашняй Анапы) і па суседстве з меотамі рэліктавага арыйскага племені сіндаў, што пакінула шматлікія лінгвістычныя сляды сваёй прысутнасці[5]. Але не яны непасрэдна будуць нас цікавіць, а іх крэўныя, што ў II тыс. да н. э. здзейснілі далёкую міграцыю на Індыйскі субкантынент і ў сваіх святарных кнігах данеслі да нас шмат успамінаў пра сваю колішнюю прарадзіму. І тут А. Прохараў знайшоў бы нешта ў вышэйшай ступені для сябе (і для чытачоў) цікавае.

Ідзецца пра слынныя пяць рыгведыйскіх плямёнаў, якія даўно прыцягваюць увагу даследнікаў[6]. Згадак пра іх нямала

ў «Рыгведзе», хаця ў поўным складзе яны называюцца толькі аднойчы: *Yadu, Turvaṣa, Anu, Druhyu* і *Pūru* (RV I.108.6). Апроч таго, першыя чатыры з пералічаных згадваюцца разам у (RV VIII.10.5), у іншых гімнах *Yadu* найчасцей фігуруюць разам з *Turvaṣa*, а *Anu* і *Druhyu* згадваюцца наогул нячаста.

Характэрна, што гэтыя этнонімы ў шэрагу выпадкаў непасрэдна звязваюцца з імёнамі іх эпонімаў або ўладароў. Так, вядома, што супраць Аляксандра Вялікага выступіла індыйскае войска на чале з царом Порам (Πώροσ), імя якога ўяўляе грэцызаваную форму імя *Pūru*[7]. Індыйцы пацярпелі паразу, але цар Пор быў пастаўлены Аляксандрам сатрапам Паўночнага Пенджабу. *Pūru* і *Paurava* часта згадваюцца ў «Махабхараце» ў сувязі з бітвай Каўраваў і Пандаваў на полі Курукшэтра.

Але ў гэтым жа эпічным творы ёсць іншы, вельмі цікавы аповед, пра цара *Yayāti* (Mbh. 1, 79). Апавядаецца, што ў цара Yayāti было пяць сыноў: *Yadu* і *Turvaṣa* ад жонкі-брахманкі *Devayānī* і *Anu, Druhyu* і *Pūru* (або *Puru*) ад каханкі-кшатрыйкі *Śarmiṣṭa*, якая была служанкай *Devayānī*. Калі праўда раскрылася, Яяці быў урочаны на заўчасную старасць пры ўмове, калі ніхто з сыноў не ахвяруе яму сваёй маладосці. Першыя чацвёра адмовіліся зрабіць гэта і былі праклятыя бацькам, і толькі самы малодшы Пуру дабраахвотна пайшоў на ахвяру і быў названы нашчадкам трона. Цар *Yayāti* вядомы таксама «Рыгведзе» (RV I.31.17), дзе ён называецца сынам цара Месяцавай дынастыі *Nahuṣa* (RV X.63.1). Некаторыя дэталі падаюцца таксама ў (Mbh. 5.104-121; 5.147.3-13; 12.29. 90-91).

Адзначым, што, адрозна ад іранскай версіі падання пра бацькава блаславенне сынам і аднясення кожнага да пэўнай «варны», у індыйскай версіі ідзецца пра бацькаў праклён і пазбаўленне сыноў іх варнавай прыналежнасці. Кожнаму сыну Яяці адрасуе асобны праклён[8]. Так, Яду і яго нашчадкі Ядавы ніколі не змогуць цараваць. Турваса стане царом народа, які не пільнуецца каставых правілаў, які заключае міжкаставыя шлюбы, ладзіць «звярыныя» рытуалы[9], вядзе грахоўнае жыццё і, наогул, ёсць неарыйскім і варварскім. Друг'ю, паводле праклёну, сыдзе са сваімі паслядоўнікамі ў месца, дзе перасоўвацца можна будзе толькі на плытах, і будзе ў іх не царом, а толькі праваднырам. Нарэшце, Ану і яго нашчадкам наканавана памерці заўчасна і быць пахаванымі без ганаровага аддання іх целаў агню. Так «Махабхарата» тлумачыць амаль поўнае знікненне ў эпічны перыяд памяці пра ведыйскія «пяць плямёнаў». Галоўная ўвага ў эпасе пераносіцца на Ядаваў (нашчадкаў Яду), у якіх нарадзіўся Крышна, і Паўраваў (нашчадкаў Пуру) – продкаў пандаваў і каўраваў, якія і праславіліся бітвай на Курукшэтры.

Але ці не найбольшую цікавасць уяўляе тое, што «пяць плямёнаў», вядомыя ў постведыйскі час як *Pañcālá*, што насялялі аднайменную дзяржаву ў Паўночнай Індыі, пачаткова ў сваёй сукупнасці называліся *Krívi*. Так, у прыватнасці, разумеліся Pañcālá ў «Шатапатхабрахмане» (ŚB.13.5.4.7b). *Krívi* часта згадваюцца ў «Рыгведзе» (RV VIII.20,24; 22.12), а таксама ў «Самаведзе»[10], часта як супернікі Індры, што трэба разумець як паказанне на непрыманне часткай паўночных арыяў пэўных рэлігійных інавацый, якія пазней крышталізаваліся ў брахманізме. *Krívi* і *Turvaṣa* вельмі хутка знікаюць з літаратурных помнікаў.

Этымалогія *Krívi* застаецца няяснай дагэтуль. Онім *Turvaṣa* вельмі верагодна звязаны з ст.-інд. *turá* 'хуткі, таропкі; моцны, поўны сіл; багаты; упарты, заўзяты', *turváṇi* 'які пераадольвае, падаўляе; пераможны', *tūr-ṇāça* 'назва паўночнай часткі Курукшэтры', *tā́rvi* 'поўны сіл; які пераўзыходзіць' і да г. пад., г. зн. працягвае тое кола значэнняў, якія найперш цікавяць А. Прохарава.

Не трэба мець надта смелую фантазію, каб заўважыць, што прынамсі на фонамарфалагічным узроўні апісаная сітуацыя на Поўначы Індыі часоў пачатку каланізацыі Індыйскага субкантынента вельмі блізкая да той, што апісана ў недатаванай частцы «Аповесці мінулых гадоў». Так, *Krívi* даўно супастаўляецца з племянным звязам крывічоў. Ёсць падставы супаставіць *Pūru* з палянамі. Стараіндыйскае слова можа тлумачыцца ў звязку з ст.-інд. *purú* 'шматлікі; поўны', якое роднаснае да ст.-гр. *πολύς* 'шматлікі, вялікі, агромністы' (у множным ліку таксама 'большая частка, бальшыня, натоўп, народ'), праслав. **pьlnъ*, ст.-інд. *pūrṇás*, авест. *pərəna-*, гоцк. *fulls*, літ. *pìlnas* 'тое самае' і да г. п.[11]

У гэтым стасунку ўяўляе таксама цікавасць паведамленне Дыядора Сіцылійскага (Diod. Sic. Hist. Lib. II.43) аб паходжанні скіфаў ад братоў (магчыма, блізнятаў) *Пала* (*Πάλος*) і *Напа* (*Νάπης*), сыноў *Скіфа* (*Σκύθης*), аднаго з сыноў Дзэўса і земленароджанай дзевы са змяінай ніжняй часткай цела. Ад гэтых братоў бяруць пачатак два народы – *палы* (*Πάλοι*) і *напы* (*Νάπαι*), ад гэтых апошніх – шматлікія скіфскія плямёны, якія мелі «выбітных цароў, па імёнах якіх адны былі названыя сакамі, іншыя масагетамі, некаторыя арымаспамі і падобна да іх шматлікія іншыя» (Diod. Sic. Hist. Lib. II.43.5).

Імя *Нап* хутчэй за ўсё звязанае з авест. *nápāt*- 'нашчадак', ст.-інд. nápāt, *náptar* 'нашчадак, сын, унук', *naptī*- 'дачка, унучка', лац. *nepōs, -ōtis* 'унук, прапраўнук, пляменнік', *neptis* 'унучка, пляменніца' < інд.-еўр. **nep(ō)t-*, да якога таксама лац. *Neptūnus*, ірл. *Nechtan* (валадар калодзежа), ст.-іранск. *apām nápāt*- (эпітэт агню ў індаіранцаў). Верагодна, утворанае адмоўнай часцінай і асновай са значэннем 'валодаць, быць гаспадаром'. Роскід значэнняў ад 'нашчадак' да 'пляменнік' звязаны са зменай сістэмы спадкавання: пачаткова спадкаемцам быў пляменнік (сын сястры), а потым – сын па бацькавай лініі. Адпаведна, або пляменнік, або сын аказваўся неспадкаемцам, «негаспадаром». Сітуацыя адбілася і ў беларускім слове *нябога* 'пляменнік, пляменніца' = 'той/тая, што не маюць долі (у спадчыне)' (параўн. таксама руск. *небогий* 'неимущий', *убогий*). Для скіфскай мовы было характэрным знікненне інда-іранскага *th* > *h* > *Ø*: скіфск. **Yakšām-pāyah*, назва святога месца каля ракі Гіпаніс (Паўднёвы Буг), дзе знаходзілася крыніца з салёнай вадой (*ἘξαμπαCoς* у: Her. IV, 52) < інд.-іранск. **Yakšām pathayas* (літаральна «шляхі якшаў»). Другая частка ўяўляе скіфск. nom. pl. **pāyah* ад скіфск. *pāy* (< **pahi*) 'шляхі' (ст.-інд. pathi-, мн. лік *pathayas*, ст.-перс. *paϐi*- < інд.-еўр. **pṇtə*-[12].

Імя *Пал* уяўляе поўную адпаведнасць ведыйскаму *Pūru*, калі ўзяць пад увагу, што ў скіфскай мове іранск. **-rn-* > скіфск. *-ll-* як, напрыклад, у скіфск. *Māspallā* – імя скіфскай багіні Месяца (*Μεσπέλλη. ἡ Σελήνη παρά Σκύθαι* Hes.) < іранск. **Mās-pərənā-* пры ст.-перс. *Māh*- 'багіня Месяца', *māh*- 'Месяц', ст.-інд. *mās* 'Месяц'. Скіфскае тэафорнае імя ўтворанае гэтак жа, як і агульнаіндаіранскае **pṛṇa-mās-* 'поўны месяц' (ст.-інд. *pūrṇá-mās-*, авест. *pərənō.māh-* 'Месяц, боства Месяца'[13]. Цікава, што выкарыстоўваліся і кароткія формы для азначэння «поўнага Месяца» кшталту бел. поўня, літ. *pìlnatis* 'поўня', ст.-інд.

pūrṇimā 'тое самае', а таксама хатанск. *purrā-* 'Месяц' (< **pṛṇā-* 'поўная'). Аднак імя *Пал* можа і непасрэдна працягваць іран. *par-* 'напаўняць' (< інд.-еўр. **pele-* > авест. *par-* 'напаўняць', *parənah-vant-* 'багаты', ст.-інд. *parīṇa-* 'дастатак, багацце', *parīman-* 'паўната, поўня')[14].

У Плінія гэтыя *Палы* і *Напы* сустракаюцца ў дзвюх формах: *Inapaei- Spalaei* і *Napaei – Pelaei* (Plin. Hist. Nat. 6, 7, 22). З формай *Spalaei* звязваюць *Спалаў* (*Spali*), якіх перамаглі готы (Iord. Get. IV, 27-28). М. Грушэўскі адзначаў: *«У гоцкай народнай традыцыі, пераказанай у Ярдана, захаваліся згадкі пра вандроўку непераходнымі багністымі абшарамі – відавочна, палескімі; там на гацях правалілася і загінула плойма людзей. Пераправіўшыся праз тыя багны, Готы перайшлі ў край, празваны імі Oium, але тут мусілі вытрымаць вайну з тубыльцамі (у Ярдана Spali). Хаця традыцыя ўяўляе гэтую барацьбу ўдалай для Готаў, але ў сапраўднасці мусіла быць іначай, калі Готы не засталіся ў гэтых прывабных, як кажа традыцыя, краях, а мусілі спяшацца на край Скіфіі, на Чорнае мора»*[15]. З этноніма *Spali* выводзяць слав. *сполинь, исполинь* 'волат, асілак' (параўн. нов.-в.-ням. *Hüne* 'волат' (ад імя гунаў), рус. *обрин*, польск. *olbrzym* (ад Обраў-Авараў))[16]. Ужо Іалавайскі звязваў са *Спаламі* этнонім *паляне*[17]. Іншая справа, што «паляне» фігуруюць у ранняй гісторыі славянаў двойчы – у Сярэднім Падняпроўі і на тэрыторыі цяперашняй Польшчы. У гэтых жа дзвюх зонах сустракаецца і топа-харанімічны дублет: *Київ* і *Kujawy*. Іранскія сувязі першага добра вядомыя. Вядомыя і ірана-заходнеславянскія, асабліва моўныя, сувязі. Вельмі імаверная этымалогія Кіева – ад іранскага імя *Kūya* (*Kūye*) < малодшаавест. **kaoya-* < **kavya-*, звязанага з назвай іранскай дынастыі Каянідаў[18].

Для нас жа несумненную цікавасць уяўляе той факт, што аснова **Pol-* сустракаецца ў імені легендарнага першапродка беларусаў Белаполя. *Бел-* было дададзена пазней дзеля ўзгаднення з этнонімам *беларусы*. А вось **Pol-* сапраўды можа адлюстроўваць вельмі архаічны стан, паколькі сам Белапаль з'яўляецца сынам легендарнага князя Бая, міфаграфія якога цалкам адпавядае міфаграфіям ведыйскага Ямы, авестыйскага Йімы і да іх пад.

Істотна адзначыць, што ў «Авесце» першапачатковае месца кіравання дынастыі Каянідаў (Кеянідаў) звязваецца з міфічнай прарадзімай арыяў у наваколлі вялікага возера Ворукаша ля падножжа Сусветнай гары Хары Бэрэзайці (Высокай Хары) або Емавенд (Гары Йімы). На тэрыторыю на поўнач ад Чорнага мора паказвае такая дэталь аповеду пра Йіму – валадара «залатога веку», як згадка пра лютыя зімы з Поўначы, ад якіх Йіма ратаваў людзей у збудаванай ім Вары.

Тое самае можна сказаць і пра ведыйскія «пяць плямёнаў». Яны таксама блізкія да першага пакалення людзей (сёмае пакаленне пасля Ману), а месца пачатковага пражывання – Джамбудвіпа (*Jambudvīpa*) – міфічная паўночная прарадзіма. *Jambudvīpa* – літаральна «Выспа ружовых яблыкаў» – адзін з сямі мацерыкоў, размешчаных вакол залатой гары Мэру. Сама яна ляжыць ля паўднёвага схілу гары.

Паўночны комплекс у міфалогіях інда-іранцаў і грэкаў добра вядомы[19], і тут няма патрэбы на ім спыняцца. Аднак варта адзначыць, што амаль усё, што нам вядома пра гэты «страчаны паўночны вырай» са старажытных міфалогій, мы знаходзім і ў беларускім фальклоры. Гэта вобраз ідэальных прасторы і часу, якія ўсталёўваюцца на двары добрага гаспадара на Вялікдзень (Каляды) падчас прыходу да яго валачобнікаў (калядоўшчыкаў). Не выпадковая таму тут адсылка да пракаветных часоў, калі свет толькі-толькі паўстаў і яшчэ не быў сапсаваны інтэрвенцыямі сіл Хаосу, разладу, заняпаду: *«Пойдзем мы, козка, / На сіне мора. / Мы к табе, Ляксандра, / Не самі прышлі, / Нас госпадзь паслаў, / Як сам свет настаў…»*[20]. У валачобных песнях ідэальны парадак апісваецца праз элементы, так бы мовіць, ужо паўсталага «гэтага свету», з вельмі актыўным выкарыстаннем ландшафтавай сімволікі. Пры гэтым выкарыстоўваецца амаль поўны набор семіятычных (знакавых) прыкмет гэтага «зямнога выраю».

Па-першае, гэта матыў *цяжкай дасягальнасці ідэальнага месца*. Ад астатняй, яшчэ не ўпарадкаванай, па сутнасці хаатычнай прасторы ён аддзелены цяжка праходнай *воднай перашкодай* (напрыклад, *«рэчкай быстрай, беражыстай»*). Патрапіць туды без дапамогі, без «санкцыі» самога бога проста немагчыма. Абкружанасць новаўзніклага «зямнога выраю» вадой якраз і сімвалізуе з'яўленне Касмічнага Парадку ў самым асяродку пракаветных водаў, пракаветнага «бяздоннага Акіяну». Але ў адрозненне ад іншых індаеўрапейскіх традыцый, якія змяшчаюць «зямны вырай» недзе далёка на Поўначы, у беларускіх песнях гэты «вырай» адтуляецца літаральна ў кожным падворку, куды завітаюць валачобнікі, якія сваімі рытуальнымі дзеяннямі нібы расчыняюць іншае вымярэнне быцця.

Па-другое, гэта вобраз «залатой гары», на якой стаіць ідэальны падворак або якая сама стаіць, як «сусветная гара», што ўяўляе сабой вось Сусвету і задае вертыкальную структуру новага Космасу. Ёй адпавядаюць індыйская «залатая Мэру» – месца знаходжання багоў, іранская Хара Бэрэзайці («Высокая Хара») або Рыпейскія горы ў грэкаў.

Цікава, што назвы накшталт *Залатая Гара* або *Залатая Горка* багата прадстаўленыя ў нашай тапаніміцы (Менск; наваколле в. Халопенічы Барысаўскага р-на; параўн. яшчэ в. *Залатаміно* на Гомельшчыне, верагодна, з гэткай жа семантыкай). Але што не менш цікава, ёсць у нас і свае Райскія Горы – узгор'е паміж Невелем і Себежам, якое з'яўляецца водападзелам паміж Дзвіной і Вялікай. З іх найбольш вядомая *Багатыр Гара* паблізу мястэчка Расоны, якую народнае паданне звязвае з жанчынай-асілкам[21], а асілкі, у сваю чаргу, разумеліся як першанасельнікі нашага краю.

Па-трэцяе, вобраз *абгароджанага тынам райскага сада*. У песнях пра гэта пяецца так: *«Слаўны наш пан, чым ён славён, / Ці сваім дабром, ці сваім уборам? / На яго двары вялікая ўцеха, / А якая ўцеха? – Залатая гара, / Сад-вінаград, райскія птахі…»*[22]. Нагадаю ў звязку з гэтым, што азначэнні выраю ў еўрапейскіх мовах (*парадыз*) паходзяць ад іранскага слова *pairidaēza-*, што літаральна азначае «з усіх бакоў абгароджанае месца» і, адпаведна, «райскі сад». Асяродак гэтага саду – дрэва *«з залатой карой, з сарэбраным лісцем» або «з залатымі росамі»*. Акурат гэткае ж дрэва з залатой карой – *parijāta* 'дрэва здзяйснення жаданняў' – расце і пасярод *svargá* – выраю бога Грымотніка Індры – на вяршыні залатой гары Мэру, паводле індыйскіх уяўленняў. Таму цалкам натуральная прысутнасць на гэтым «сусветным дрэве» «райскіх птушак», як у прыведзеным вышэй урыўку з нашай песні.

Па-чацвёртае, гэта *вобраз «святой ракі»*, якая сцякае на вяршыню «залатой гары» проста з неба. У нашых песнях гэта

сімвалічна выражаецца тым, што ўзнікае яна са слязы, якую ўраніў сам бог. Уяўленні пра «нябесную раку» мы таксама знаходзім у міфалогіях індыйцаў, іранцаў і грэкаў.

Ёсць і іншыя, не менш паказальныя, супадзенні.

З кароткага агляду прыведзеных дадзеных можна зрабіць выснову, што наратыўная аснова і індыйскага, і іранскага, і скіфскага эпасаў адна і тая ж, і склалася яна, хутчэй за ўсё, менавіта ў Паўночным Прычарнамор'і. Таму не дзіўна, што чатыры з пяці называных у Ведах і пазнейшых тэкстах этнонімаў маюць – *mutatis mutandis* – адпаведнікі менавіта на тэрыторыях, што ляжаць на поўнач ад Чорнага мора. Так, ведыйскім *Turvaṣa* вельмі спакусліва паставіць у адпаведнасць гіпатэтычных тураўцаў, *Pūru* – летапісных *палянаў*, *Druhyu* – *дрыгавічоў* (параўн. *Δρουγουβῖται* Канстанціна Парфірагенета), *Yadu* – *яцвягаў*. Нагадаю, што *Yadu* і *Turvaṣa* часта згадваюцца разам. Нарэшце, усе «пяць плямёнаў» Рыгведы пачаткова называліся *Krivi*, якім, натуральна, адпавядаюць *крывічы*, тым больш што пачатковая аўтэнтычная іх назва магла быць *Kriev(a)i*, пра што сведчыць сучасная латышская назва Расіі – *Krievija*.

Сляды пакуль цяжка датаванага колішняга ўзаемадзеяння продкаў сённяшніх украінцаў і, прынамсі, часткі беларусаў з рэліктавымі інда-арыйскімі этнасамі (меотамі? сіндамі? іншымі?) не менш красамоўныя за іранскія. Вышэй ужо прыводзіўся прыклад ізаляванага заходнебеларускага *дан* 'дождж' з хутчэй інда-арыйскімі, чым іранскімі адпаведнікамі. Можна прывесці фармальна і семантычна тоесныя бел. *прастора*, укр. *простора* і санскр. *prastara* (ад дзеяслова *star* 'пашыраць, распаўсюджваць; пакрываць, ахутваць'). Яшчэ больш цікавыя бел. *багата*, укр. *богато*, санскр. *bahutā*, якія ўсе маюць значэнне 'многа, шмат, вялікая колькасць, мноства'. Роднасць з *багаты* падманлівая, бо стараіндыйскае слова паходзіць з інд.-еўр. *bhengh-*, *bhn̥gh-* 'тоўсты, тлусты' (Pokorny 127-128), а не з інд.-еўр. *bhag-* 1 'дзяліць, падзяляць', адкуль і слав. *богъ, богатъ* (Pokorny 107). Такім чынам, беларуска-ўкраінская ізалекса з'яўляецца запазычаннем з нейкай інда-арыйскай мовы. Беларуска-ўкраінскае слова *гарэлка* (бел. таксама *гáра*) маюць санскрыцкі адпаведнік *gará* 'напой, пітво' ад дзеяслова *gar* 'глытаць' (параўн. літ. *gerti*, лат. *dzert* 'піць', бел. *загар* 'запой', руск. *нажраться* 'напіцца'), утворанага па той жа мадэлі, што і *піва* ад *піць*.

Гэта далёка не поўны, але даволі паказальны пералік вылучных (паўднёва) беларуска-ўкраінска-арыйскіх адпаведнікаў.

Як бачым, калі крыху змяніць ракурс, то можа паўстаць не менш займальны сюжэт, чым той, што прапанаваў аўтар. Аднак ён, безумоўна, патрабуе больш дэталёвага спецыяльнага абмеркавання.

Варта ў звязку з папярэднім прыгадаць, што на самай поўначы старажытнай Анатоліі існавала гістарычная вобласць *Пала* (*Palā*, пазней увайшла ў склад Пафлагоніі), населеная *палайцамі* – народам, які размаўляў на палайскай мове (*palāumnili*), роднаснай мовам хетаў, лувійцаў, лідзійцаў. Сувязь гэтай назвы са скіфскімі *паламі* не можа быць выключана, бо скіфы здавён-даўна рабілі рэйды ў Малую Азію, у тым ліку і праз Фракійскі Баспор і Дарданэлы, г. зн. шляхам, якім у Малую Азію трапілі анаталійцы (каля 2000 г. да н. э.), мітанійскія арыі, фрыгійцы (каля 1200 г. да н. э.), частка фракійцаў, кімерыйцы, а пазней таксама і галы (277 г. да н. э.). Але назва анаталійскай *Палы* хутчэй за ўсё звязана з хецк. *palhi-* 'шырыня', што для геаграфічнай назвы цалкам матывавана. Хаця трэба заўважыць, што ў Пафлагоніі было добра вядомае ўласнае імя *Πυλαιμένης*[23], аснова якога, верагодна, звязана з хецк. *pūl-* 'многа, шмат, маса', г. зн. можа таксама быць працягам інд.-еўр. **pl̥-* і, такім чынам, пашыраць шэраг тых імёнаў і этнічных назоваў, якія былі разгледжаны вышэй. Больш за тое, Пліній Старэйшы (Plin. Hist. Nat. VI 2.5) паведамляе: *«За гэтай ракой (Billis. – С. С.) – народ Пафлагоніі, які некаторымі называецца Пілэмены (Pylaemeniam)»*. У Гамера *Πυλαιμένης* – правадыр пафлагонцаў, саюзнікаў траянцаў. Менавіта з яго пазнейшыя пафлагонскія валадары вялі сваё паходжанне, а таму і саму краіну часам называлі *Піламенія* (*Πυλαιμενία*).

Не лішне адзначыць, што з захаду Пафлагонія межавала з Бітыніяй (*Bithynia*), заснаванай фракійскімі каланістамі, а з поўдня гарой Алімп аддзялялася ад Фрыгіі. У Пафлагоніі ёсць горад Кромна (*Cromna*), ля якога Карнэліюс Нэпас лакалізуе Энэтаў (*Enetos*), ад якіх, на яго думку, паходзяць Венеты (*Venetos*) Італіі.

У Малую Азію даследаванне прыводзіць і А. Прохарава, але ў звязку з наяўнасцю і там (у Арменіі на захад ад возера Ван) культу Артэміды Таўраполы і народа таўраў, блізкага да раёна даместыкацыі быка (Глава 6. «Ближний Восток: колыбель доместикации и культа?»). Тут, як і ў папярэдніх главах, аўтар падае цэлы комплекс найцікавейшых звестак, пераказваць якія, аднак, няма патрэбы.

Але адзін варыянт развіцця «анаталійскага сюжэта» хацелася б схематычна пазначыць. Звязаны ён з праблемай паходжання *этрускаў* – загадкавага народа, які ў жалезным веку стварыў на Паўночным Захадзе Апенінскай паўвыспы (гістарычная вобласць Італіі Таскана) яскравую і арыгінальную культуру, якая зрабіла значны ўплыў на культуру Старажытнага Рыма.

Першыя звесткі пра паходжанне этрускаў падае Герадот. Паводле яго аповеду (I, 94), этрускі паходзяць ад *лідзійцаў* (ст.-гр. *Λυδοί*), народа анаталійскай групы, які патрапіў у Малую Азію з апошняй міграцыйнай хваляй з Балканскай паўвыспы або праз яе. У звязку з разгляданай тэмай этрускі цікавыя тым, што грэкі традыцыйна называлі іх *Τυρσηνοί* або *Τυρρηνοί*. Прычым так называліся і гістарычныя этрускі паўночнага захаду Італіі, і нейкі народ на паўночным захадзе Малой Азіі. Але цікава і іншае, а менавіта тое, што грэкі саміх лідзійцаў называлі меанійцамі (гамер. *Μῄονες*, *Μαίονες* < **Māiones*). Гэтая назва звязаная з краінай *Māsas*, вядомай з хецкіх тэкстаў[24]. Аднак яе можна параўнаць і з паўночна-прычарнаморскай Меатыдай (параўн. ст.-гр. *Μαιωτις* 'меатыйскі'). Сувязі паміж імі, відаць, сапраўды існавалі. Так, Пліні Старэйшы, апісваючы наваколлі Мэатыйскага возера (Азоўскага мора), зазначае: «Навакольны край спачатку быў населены карыйцамі (*Cares*), потым клазаменцамі (*Clazomeni*) і мэанійцамі (*Maeones*), а пасля іх пантыкапейцамі (*Panticapaeenses*)» (Plin. Hist. Nat. VI 7.20). Гэтым дадаткова сведчацца даўнія і ўстойлівыя паўночна-чарнаморска-малаазійскія сувязі.

Меанійцам была вядомая і спецыфічная дуальная арганізацыя, сляды якой добра прасочваюцца ў інда-іранскім арэале. Так, паводле Герадота (I, 7, 94), у правадыра лідзійцаў *Атыса* (*Ατυς*, магчыма, азначае проста «Бацька», параўн. хецк. *atta-* 'бацька', але вядома і хецк. *atis* 'сякера' пры тым, што падвойная сякера была сімвалам сакральнай улады лідзійскіх цароў), сына *Манеса* (*Μανες*), было два сыны – *Лід* (*Λυδος*) і *Тырсен* (*Τυρσηνος*), якія і сталі родапачынальнікамі дзвюх галінаў меанійцаў.

Асабліва цікавае супадзенне вед. *Mánu* (міфічны родапачынальнік чалавечага роду) і *Μανες* (адзін з легендарных родапачынальнікаў лідзійцаў). Як паказаў Б. Лінкольн, у індаеўрапейскай касмагоніі адзін з двух удзельнікаў (блізнятаў) чыну стварэння ўсяго існага называўся з дапамогай фонамарфалагічнага комплексу **Man-*[25]. Паводле «Шатапатхабрахманы» (ShB 1.1.4.14-17), *Mánu* (літар. «чалавек») быў уладальнікам *быка* і меў жонку *Manāvī*, верагодна, ягоная сястра-блізня. І бык, і жонка былі прынесены яму ў ахвяру. *Mánu*, такім чынам, аказваецца тым, хто ўсталяваў ахвярапрыношанні, г. зн. стаў першым святаром. У «Авесце» яму адпавядае *Manuš. čiθra-* (літар. «сын *Manuš'a*»), якога пазнейшая традыцыя робіць, праўда, нашчадкам Заратустры. Але прататыпам першасвятара, паводле «Бундахішн», аказваецца сам Ар'яман (авест. *Aŋra Mainyu* 'злы дух'). Германцы, паводле Тацыта (Tac. Germ. 2), шанавалі народжанага зямлёй бога *Tuisco* і яго сына *Mannus'a* (**manwaz* 'чалавек'). Ад трох сыноў апошняга ўзялі пачатак тры германскія роды – *інгевонаў*, *гермінонаў* і *істэвонаў*. Вельмі верагодна, што Герадотава генеалогія лідзійцаў – гэта водгук вельмі архаічнага індаеўрапейскага міфа. Праўда, не выключаны ўплыў з боку фрыгійскай рэлігіі, дзе *Attis* і *Men* уважаліся за багоў[26].

Такім чынам, Чорнае мора, як люстэрка, адлюстроўвае сітуацыю на вялікім абшары на Поўначы на сітуацыю на вялікім абшары на Поўдні. Ёсць падставы бачыць прынамсі ў ідэалагічным комплексе так ці іначай пераломленую,ператвораную, але, тым не менш, захаваную яшчэ агульнаіндаеўрапейскую спадчыну. Гэтая акалічнасць робіць абраны А. Прохаравым падыход метадалагічна апраўданым.

Але час пакінуць Малую Азію і зноў вярнуцца да родных пенатаў. Ідучы за аўтарам, мы прапускаем Грэцыю і Рым. Хаця і там знайшлося сёе-тое цікавае для разгляданай тэмы. Напрыклад, старагрэцкая багіня *Тыро* (*Τυρώ*), якая ад Пасейдона нарадзіла *Пэлія* (*Πελίας*) і *Нэлея* (*Νηλεύς*). Пры тым, што адным з увасабленняў Пасейдона быў раз'юшаны бык (!). Уяўляе цікавасць і такі старагрэцкі сацыяльны тэрмін, як *тыран* (*τύραννος*), паходжанне якога невядомае (Chantraine, 1146).

Значная частка кнігі А. Прохарава прысвечаная выкладу яго ўласнай версіі паходжання і этнічнай атрыбуцыі зарубінецкай культуры (Глава 8. «Кельты и зарубинцы»). Інтэнцыя аўтара – давесці амаль непасрэдную сувязь яе паўстання і распаўсюджвання на поўдні Беларусі і поўначы Украіны з актыўнасцю кельтаў. Няма чаго і казаць – тэма *Albaruthenica-Celtica* мае чамусьці асаблівую прыцягальную сілу ў беларускіх інтэлектуальных колах[27]. Не абмінае «кельцкая аваба» і А. Прохарава (Глава 7. «Неукротимые противники Рима»). У выніку 5 з 14 главаў кнігі аказваюцца так ці іначай арганізаванымі вакол кельцкай тэмы.

У падтрымку гіпотэзы пра вызначальны ўплыў уласна кельтаў на складванне зарубінецкай культуры аўтар прыводзіць агромністы і разнастайны матэрыял. Абмяркоўваць яго колькі-небудзь дэталёва няма тут ніякай магчымасці, тым больш што ў доказным асяродку знаходзяцца матэрыялы археалагічныя. Але некаторыя меркаванні, што да няўлічаных магчымасцяў, выказаць уяўляецца мэтазгодным.

Так, парадаксальнай здаецца амаль поўная адсутнасць імаверных лінгвістычных слядоў шчыльных кантактаў насельніцтва Прыпяцкага Палесся і Верхняга Падняпроўя з кельтамі, у тым ліку імаверных гідранімічных. Непараўнальна меншая па часе затрымка готаў на Палессі такія сляды пакінула (напрыклад, палеск. *ваё*, *вае* 'стрыжань ракі' з гоцк. *aƕa* 'вада', адкуль і назва легендарнай краіны *Oium*). Спіс славянскіх кельтызмаў, які прыводзіцца (с. 193), да ўласна зарубінецкай культуры дачынення не мае. Кельцкія міфалагемы (Глава 12. «Кельтские мифологемы») таксама не маюць выразных палескіх працягаў.

Што да зарубінецкай культуры, то нам пэўна вядома, што яна фармуецца пад уздзеяннем моцных імпульсаў з паўночнага захаду (мяркуецца ясторфская культура) і шчыльна звязаная з паўднёвым захадам (культура Паянешці-Лукашэўка). Пры гэтым істотна, што паўстанне «латэнізаваных» культур не звязанае з чыннасцю ўласна кельтаў[28]. Пад падазрэннем найперш германцы. І сапраўды ў зарубінецкіх старажытнасцях германскі ўплыў відавочны, у прыватнасці, з боку ясторфскай культуры Ютландыі (паводле У. Яроменкі). Але ці ва ўсіх без вынятку выпадках тут дзейнічалі самі германцы, гэта з пэўнасцю сказаць немагчыма. Іх прасоўванне ў Прыпяцкае Палессе і Верхняе Падняпроўе не фіксуецца тапанімічна. Ствараецца ўражанне, што этнонім *бастарны*, якім прысвечаная адмысловая глава (Глава 9), з'яўляецца хутчэй экзонімам, якім балканцы або скіфы або германцы назвалі нейкі новапаўсталы даволі моцны і ваяўнічы саюз плямёнаў. Гэты этнічны назоў, верагодна, звязаны з іранск. *basta-* 'пераплецены', ст.-в.-ням. *bast* 'лыка, валакно' (як матэрыял для вырабу вяровак і пад.), ст.-гр. (у Гесіхія) *βαστά· Ὑποδήματα. Ἰταλιῶται* 'сандаліі, падэшва, якая падвязваецца пад ногі' (Frisk 225). У лацінскай мове гэтым словам адпавядае *fascis* 'звязка, пучок, вязанка'. Калі слушная гэтая этымалогія, то слова *бастарны* магло азначаць або 'звяз, саюз', або наогул 'саюзнікі'. Саюзнікамі бастарны неўзабаве пасля іх з'яўлення на гістарычнай сцэне былі для македонскага цара Філіпа V і яго сына Персея найперш у барацьбе супраць Рыма. Адмоўныя канатацыі маглі развіцца пазней у сувязі з ваяўнічай жорсткасцю бастарнаў. Гэтак жа як слова таго самага кораню *фашыст* 'сябра звязу' стала азначэннем нечалавечай жорсткасці наогул.

Кім бы ні былі бастарны з пачатку сваёй балканскай эпапеі, у рэшце рэшт яны даволі рана падлеглі моцнай «балканізацыі», пра што сведчыць яўны балканскі (фрака-ілірыйскі) рэчавы кампанент у пахавальных помніках зарубінцаў[29]. Але не выключана, што менавіта «балканізаваныя» бастарны пакінулі свае моўныя сляды на Беларусі. Маецца на ўвазе шэраг вылучных (заходне) балта-фрака-беларускіх ізаглос, якія далі падставы для акрэслення новага праблемнага поля пад рубрыкай Albaruthenica-Baltica-Thracica[30]. Прывяду тут найбольш паказальныя прыклады.

Бел. *панеўка*, *панаўка* 'пелька, тваністае месца ў рацэ', безумоўна, звязанае з ст.-пруск. *pannean* 'балота' і фрак. *pan(i)* 'балота, твань' (з фракійскім апелятывам звязваюць назву *Pannonia*).

Бел. *капец* 'курган, магільны насып, насып са слупом як межавы знак', літ. *kãpas* 'магіла, могілкі', *kopà* 'дзюна, пагорак, схіл', лат. *kapa*, *kape* 'дзюна', *kaps* 'магіла', фрак. *kapas* 'пагорак, схіл'. Балцкія і беларускае словы звязаныя з матывуючымі дзеясловамі: лат. *kãpt* 'уздымацца', літ. *kópti* 'узыходзіць, уздымацца', бел. капáць 'узыходзіць' (балтызм; параўн. лат. (у тым ліку ў дайнах) *kalnā kãpt* 'узыходзіць на гару' і бел. (толькі ў песнях) «Хто гэту *гару капаў*, / Чорну сцежачку таптаў»).

Бел. *гіра*, *гіры* 'валасы, чупрына', літ. *girià* 'лес, пушча', лат. *dzira* 'лес', фрак. *kiri-*, *kira* 'гара, лес'. Беларускае слова ўяўляе метафарычны перанос.

Бел. маг. *мірэчча*, *мярэчча* 'непралазнае балота, цяжкапраходнае месца', чарн.-сум. палеск. *меречˊ*, *мяреˊча* 'густыя кусты ў балоцістай нізіне', укр. *мороква* 'балота', лат. *mārks* 'сажалка на лузе', літ. *merkti* 'мачыць', фрак. *marka* 'балота; балоцісты край'. Таксама *Мерачанка* – прыток Нёмана і Ясельды.

Бел. *пушча* 'густы, цяжкапраходны лес', тое самае зах. і паўдн.-руск., укр. і польск., літ. *pušỹnas* 'хваёвы лес' < *pušìs* 'хвоя', фрак. *pusinas* 'хваёвы лес'. Не звязана з *пусты* насуперак (Фасмер III, 416).

Бел. *тарапаˊ*, *тарпаˊ*, *торп* 'укладка снапоў або дроў з прамежкамі паміж імі', літ. *tárpas* 'прамежак', фрак. *tarpas*, *terpas* 'зазор, прамежак'.

Бел. берасц. *трачына* 'пілавінне', *трачуваты*, *трачкуваты* 'распілоўваць бервяно ўздоўж', *трачыты* 'пілаваць', літ. *trãkas* 'прасека'. Літоўскае слова даўно было звязана з назвай краіны *Thrakia* (Фракія)[31]. Параўн. шматлікія тапонімы літ. *Trakai* і бел. *Трацылава* – чыгуначная станцыя блізу Талачына, *Тракішкі* ў Браслаўскім раёне, *Тракелі*, *Тракенікі* на Гарадзеншчыне, прозвішчы *Трацэнка*, *Трацэўскі* і да г. п.

Балканскую кампаненту адпаведнікаў можна пашырыць за кошт бел. *Орша* (пачатковая назва рэчкі, цяпер *Аршыца*), ст.-пруск. *Arsio*, *Arse* (назвы рэк), ілір. *Arsia* – рака ў Істрыі, а таксама *Ἀρσόνιον* – горад у Нямеччыне (Ptol. 2. 11. 13), як мяркуецца, венета-ілірыйскага паходжання[32].

Але найбольш цікавым і дыягнастычным аказваецца бел. тураўск. *бор* 'высокае месца', таксама маг. *бор* 'могілкі' (тое самае руск. наўгар., арх.). Звязана з фрак. *bor-* 'гара'. Фракійскае слова паходзіць з інд.-еўр. **Hegwr-* 'пагорак, гара'. Слав. *borъ* у значэнні 'хваёвы лес' развілася на ўласна славянскай глебе як у літ. *girià* 'лес, пушча', лат. *dzira* 'лес', фрак. *kiri-*, *kira* 'гара, лес', балг. *гора* 'лес'. Значэнне 'могілкі' як у прыкладзе *капец*.

Такім чынам, маем у апошнім прыкладзе фракізм, які, калі прапанаваная вышэй этымалогія слушная, разам з *Залатаміно* Кармянскага раёна і, верагодна, в. *Рудаміна* Віленскага раёна могуць мець выключнае значэнне для прасвятлення характару сувязяў Балтыі і Фракіі.

У звязку з разгляданай тэмай Фракія ўяўляе немалую самастойную цікавасць[33].

Гэтыя сувязі сягаюць вельмі старажытных часоў і найперш былі звязаныя з адкрыццём і функцыянаваннем Вялікага бурштынавага шляху[34]. З Балтыі бурштын трапляў у Малую Азію, Грэцыю, Егіпет. Так, бурштын быў выкарыстаны для аздаблення кароны фараона Тутанхамона. У Грэцыі бурштынавыя пацеркі сустракаюцца ў пахаваннях XVII–XIV ст. да н. э. Праведзены ў 1885 годзе хімічны аналіз паказаў, што гэты бурштын мае менавіта балтыйскае паходжанне[35]. Бурштынавыя пацеркі згадвае Гамер у сваёй «Адысеі». Але бурштын таксама часам вяртаўся на «гістарычную радзіму» ў выглядзе мастацкіх вырабаў або прадметаў культу. Так, у Сернае каля Клайпеды была знойдзеная статуэтка хецкага бога Навальніцы, якая патрапіла ў Балтыю з Сірыі ці Анатоліі праз Грэцыю ў XIII ст. да н. э. Падобныя статуэткі вядомыя і ў Грэцыі і Тырынфе[36].

Паводле сведчання Тацыта, айстыі *«адзіныя з усіх збіраюць бурштын, які яны самі называюць глезом... У іх саміх ён ніяк не выкарыстоўваецца; збіраюць яны яго ў натуральным выглядзе, дастаўляюць нашым купцам гэткім жа неапрацаваным і, на сваё здзіўленне, атрымліваюць за яго плату»* (Tac. Germ. 45).

Бурштынавы гандаль быў на кароткі час перапынены ў часе Вялікага перасялення ў сувязі са спробамі гунаў Атылы ўзяць яго пад свой кантроль. Паход Атылы на Літву згадваюць: «Вугорска-польская кроніка», знойдзеная ў пачатку XII ст., вугорскі кранікёр XIII ст. Сімон Кяжа, Марк Кальційскі ў «Вугорскіх паходах» (сярэдзіна XIV ст.)[37]. Сучасныя літоўскія гісторыкі лічуць паход гунаў у Літву вельмі верагодным[38], пра што, у прыватнасці, сведчаць трохрэбравыя наканечнікі стрэлаў, знойдзеныя ў 1992 г. на Кярнаўскім (р-н Шырвінтай) Ахвярным гарадзішчы В. Шыменасам, і той факт, што бальшыня старых гарадзішчаў была спаленая ў сярэдзіне I тыс. н. э.[39] Магчыма, гэта былі вандроўнікі акацыры, якія належалі да гунскай групы плямёнаў, былі паўднёва-усходнімі суседзямі балтаў айстыяў і, на думку В. Казакявічуса і Э. Гудавічуса, маглі забрыдаць на тэрыторыю сучаснай Літвы. Пасля паходу гунаў на балцкія землі частка мясцовых жыхароў магла быць уцягнутая ў калаўрот перасялення народаў[40].

Так, у старабеларускім перакладзе аповесці аб Атыле ў складзе Познанскага зборніка (каля 1580 г.) паведамляецца: *«... Атыля абы мог вѣдати што сѧ по всихъ краинахъ свѣта дѣєть, постановил на чотырох мѣсцах своихъ посты албо подводы, ѡдну в Кольне, што ихъ зовуть Акгрыппина, другую вь Єдоре, мѣсте далматскомь, третюю в Литфе, четвертую у Реки Танис, с тых мѣсць каждое мало не всего свѣта справы через ѡтмѣненыє на мѣсцах своихъ посты до Сыкамбрыи до него доношоно, а ѡн ѡпѧть ѡным всимь волю свою ѡзнаимоваль»*[41].

Але перапыненае ў часе Вялікага перасялення народаў функцыянаванне «бурштынавага шляху» прыбалтыйскія айстыі (балты) паспрабавалі аднавіць ужо ў пачатку VI ст., пра што сведчыць іх перапіска з каралём готаў Тэадорыхам і іхныя пасольствы да яго.

Гэтымі кантактамі можа тлумачыцца такое падабенства паданняў пра заснаванне Малдаўскага княства і пра заснаванне Вільні, супастаўленыя А. Прохаравым у Главе 14 («Туровские предания»).

Гэтыя акалічнасці паказваюць, што ўжо з глыбокай старажытнасці павінны былі існаваць даволі мабільныя групы насельнікаў Паўднёвай і Паўднёва-Усходняй Прыбалтыкі, якія здзяйснялі далёкія гандлёвыя экспедыцыі. Але не выключана, што менавіта яны і ўтварылі выбітную культуру жалезнага веку – ясторфскую. Ці былі гэта вылучна германцы? Наўрад ці. Самланд, нізоўі Віслы і Ютландыя былі заўсёды даволі шчыльна звязаныя. Можна нават выказаць меркаванне, што германцы (магчыма, разам з кельтамі) кантралявалі заходняе адгалінаванне «бурштынавага шляху» (найперш на Апеніны), тады як айстыі – цэнтральнае адгалінаванне ў Карпата-Балканскі рэгіён. Усходняе адгалінаванне вяло ў Верхняе Падняпроўе і Павочча і яшчэ далей.

Сярод усіх балтаў найбольшай мабільнасцю вызначыліся галінды. Нездарма яны разам з судавамі першымі згадваюцца пад уласным імем ужо ў II ст. н. э. у Пталемея. Толькі іх перасоўванні па Еўропе дакументуюцца тапанімічна[42]. Часта галінды нібы дублююць перасоўванні германцаў – вандалаў, бургундаў, але асабліва готаў. Яны і маглі быць «разношчыкамі» ясторфскіх артэфактаў па вялікім абшары Цэнтральнай і

Усходняй Еўропы. Істотнае сведчанне Тацыта: *«Што да правага ўзбярэжжа Свебскага мора, то тут ім абмываюцца землі, на якіх жывуць плямёны айстыяў, абрады і звычаі якіх свебскія, а мова – бліжэй да брытанскай» («Ergo iam dextro Suebici maris litore Aestiorum gentes adluuntur, quibus ritus habitusque Sueborum, lingua Britannicae propior»*: Tac. Germ. 45).

Менавіта галінды маглі быць галоўным каталізатарам узнікнення зарубінецкай культуры, як гэта меркаваў В. Сядоў[43]. Бо толькі «зарубінецкім эпізодам» можа быць растлумачанае паўстанне мошчынскай культуры голядзі Верхняга Павочча з выразнымі заходнебалцкімі рысамі. Але гэтая галіна галіндаў, не зазнаўшы кантактаў з балканцамі, не пакінула і адпаведных лінгвістычных слядоў.

Такім чынам, ідучы па слядах легенды аб князе Туры, удалося намацаць і іншыя пуцявіны, на якіх адтуліліся новыя, шматабяцальныя відалі.

На завяршэнне хацелася б пашкадаваць, што А. Прохараў з самага пачатку паспрабаваў адасобіць «тэкст Тура» ад «тэксту Рагвалода». І не толькі таму, што з-пад увагі выпалі такія два буйныя этнакультурныя рэгіёны, як Балтыя і Германія (таксама і Фракія)[44]. А таму што адасобіць гэтыя тэксты нельга, не парушаючы міфалогіку прымардыяльнага Падання.

А яно безварункава апавядае пра паходжанне прынамсі «пасляпатопных» пакаленняў ад аднаго з братоў блізнячай пары, у якой аднаму наканавана стаць першасвятаром, а другому – першым смяротным і пасля смерці валадаром царства памерлых[45]. Блізнячая міфалогія істотна спрычынілася да паўстання ідэалогіі грамадстваў з дуальнай арганізацыяй, што і адлюстравалася ў эпасе, у тым ліку і ў матыве суперніцтва братоў, якія разгортваецца ў такія сюжэты, як бойка пандаваў і каўраваў на полі Курукшэтра («Махабхарата»), змаганне іранцаў і туранцаў («Шахнамэ»), суперніцтва Колакса і Апра ў скіфаў (паводле Валерыя Флака), траянская вайна траянцаў і ахейцаў і да г. п. Але ўзаемаадносіны братоў не заўсёды набываюць драматычны характар. Індаеўрапейская міфалогія ведае і вельмі прыязныя адносіны паміж братамі-блізнятамі, як напрыклад, грэцкія Дыяскуры, прускія Відэвут і Брутэн, верагодна, скіфскія Пал і Нап, познія рускія Славен і Рус (сыны Скіфа), два з дванаццаці братоў у беларускім паданні «Палешукі і палевікі»[46] і г. д. У апошнім выпадку блізнячая міфалогія стаецца ідэалагічным падмуркам дыархіі (двухуладдзя), якую мы назіраем у Спарце, у Прусіі, у Вялікім княстве Літоўскім (Альгерд і Кейстут, Ягайла і Вітаўт), нават у характарыстыцы канфедэрацыі: «Рэчпаспалітая абодвух народаў».

Сляды гэтай архаічнай блізнячай міфалогіі вельмі лёгка чытаюцца ў беларускім паданні пра паходжанне беларусаў ад Белаполя, сына князя Бая[47]. Аднак іх жа мы можам бачыць і ў летапісных паведамленнях пра паходжанне радзімічаў і вяцічаў ад братоў Радзіма і Вяткі, якія прыйшлі «ад ляхаў» (з Паўднёва-Усходняй Прыбалтыкі, як галінды?). У святле гэтага можна з большым даверам паставіцца і да паведамлення «Усцюжскага летапісу» паводле «Архангелагародскага летапісца», што *«бе бо Роговолод пришел из-за морья, а брать его Тыры имяше Тиров»*[48]. І гэта пры тым, што разгляданы А. Прохаравым «тэкст Тура» па сутнасці інкарпараваны ў «тэкст Рагвалода» (аповед пра забойства Рагвалода і яго сыноў наўгародскім князем Уладзімірам і гвалтоўную яго жаніцьбу на Рагнедзе). Нельга ў кантэксце аўтарскай канцэпцыі праігнараваць і тое, што крыху на поўдзень ад Полацка мы знаходзім возера *Туроўля* і рэчку *Тураўлянку*, што ў наваколлі Янова возера з вядомымі культавымі комплексамі ёсць рэчка *Турчанка* і два пагоркі з назвай *Турэц*, на адным з якіх – гарадзішча жалезнага веку, што ў беларускай мове ёсць і адпаведны апелятыў *турэц* 'хуткая частка плыні ракі, струмень' (параўн. санскр. *turá* 'хуткі'). Апошняе цікава тым, што, паводле Тураўскага падання, рэчка, якая пазней, відаць, стала называцца *Тур* або *Тураўлянка*, даўней называлася *Струмень*. Фракійскае паходжанне апошняй назвы ў святле сказанага вышэй выключаць нельга (параўн. фрак. *strumá*, *strumón* 'плыня, рака').

Нажаль, абраная А. Прохаравым «оптыка» прывяла да своеасаблівай «аберацыі блізкасці», якая перашкодзіла яму паглядзець на беларускія матэрыялы не толькі як на прадмет, падлеглы інтэрпрэтацыі, але і як на падставу інтэпрэтацыі некаторых фактаў з дапісьмовай (легендарнай) гісторыі даўно зніклых культур.

А вось з заключнай высновай А. Прохарава – *«самая важная выснова, якую можна зрабіць: вобраз летапіснага князя Тура – легендарны ці гістарычны – гэта не пачатак беларускай гісторыі, а вынік яе доўгага тысячагадовага папярэдняга гістарычнага развіцця, сімвал праіяглага фармавання яе традыцыйнай духоўнай культуры»* (с. 230) – нельга не пагадзіцца. Вышэй пададзеныя заўвагі – гэта сціплая падзяка аўтару за спробу пастаноўкі пытання менавіта ў такой відалі. ✸

СЯРГЕЙ САНЬКО

Скароты:

Зам. – Замовы. Мінск, 1992.
КПП – Купальскія і пятроўскія песні. Мінск, 1985.
ЛП – Легенды и паданні. Мінск, 1983.
Фасмер – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I – IV. Москва, 1986 – 1987.
ЭСБМ – Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 1 – 12. Мінск, 1978 – 2008.
ЭСУМ – Етимологічний словник української мови. Т. 1 – 5. Київ, 1982 – 2006.
Chantraine – Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots. Vol. I – IV. Paris, 1968 – 1980.
Fraenkel – Fraenkel E. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Band I – II. Göttingen, 1955 – 1965.
Frisk – Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1 – 3. Heidelberg, 1960 – 1972.
Pokorny – Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1. Bern – München, 1959.
Puhvel – Puhvel J. Hittite Etymological dictionary. Vol. 1 – 7. Berlin – New York, 1984 – 2007.
Walde-Hofmann 1 – Lateinisches etymologisches Wörterbuch von A. Walde / Neubearbeitete Auflage von J.B. Hofmann. Bd. 1. Heidelberg, 1938.

Мовы і дыялекты:

авест. – авестыйскае
алб. – албанскае
анг.– ангельскае
анг.-сакс. – англьска-саксонскае
арм. – армянскае
атыч. – атычнае
аўстр. дыял. – аўстрыйскае дыялектнае
балг. – балгарскае

балт.-слав. – балта-славянскае
балцк. – балцкае
белр. – беларускае
брэт. – брэтонскае
в.-луж. – верхнелужыцкае
валаг. – валагодскае
вед. – ведыйскае
галанд. – галандскае
герм. – германскае
гом. – гомельскае
гоцк. – гоцкае
грэц. гамер. – грэцкае гамераўскае
дацк. – дацкае
інд.-еўр. – інда-еўрапейскае
іван. – іванаўскае
ірл. – ірландскае
ісл. – ісландскае
кімр. – кімрскае
лат. – латынскае
лац. – лацінскае
літ. – літоўскае
маг. – магілёўскае
макед. – македонскае
н.-в.-ням. – новаверхненямецкае
н.-кімр. – новакімрскае
н.-луж. – ніжнелужыцкае
н.-перс. – новаперсідскае
нарв. – нарвежскае
наўгар. – наўгародскае
ням. – нямецкае
оск. – осцкае
перс. – персідскае
польск. – польскае
праслав. – праславянскае
рум. – румынскае
руск. – рускае
серб. – сербскае
серба-харв. – серба-харвацкае
слав. – славянскае
славацк. – славацкае
славенск. – славенскае
смал. – смаленскае
санскр. – санскрыцкае
ст.-анг. – стараангельскае
ст.-балг. – старабалгарскае
ст.-белр. – старабеларускае
ст.-брыт. – старабрытонскае
ст.-в.-ням. – стараверхненямецкае
ст.-гр. – старагрэцкае
ст.-інд. – стараіндыйскае
ст.-ірл. – стараірландскае
ст.-ісл. – стараісландскае
ст.-кімр. – старакімрскае
ст.-нарв. – старанарвежскае
ст.-паўн. – старапаўночнае
ст.-перс. – стараперсідскае
ст.-пруск. – старапрускае
ст.-руск. – стараpускае
ст.-сакс. – старасаксонскае
ст.-слав. – старaславянскае
ст.-фр. – старафранцузскае
ст.-франк. – старафранкскае
ст.-фрызск. – старафрызскае
ст.-чэшск. – старачэшскае
ст.-шв. – старашведскае
сяр.-анг. – сярэднангельскае
сяр.-в.-ням. – сярэдневерхненямецкае
сяр.-ірл. – сярэднеірландскае
сяр.-н.-ням. – сярэдненіжненямецкае
тах. – тахарскае
тырольск. – тырольскае
укр. – украінскае
уладзім. – уладзімірскае
умбр. – умбрскае
усх.-літ. – усходнелітоўскае
фрак. – фракійскае
франц. – французскае
фрыг. – фрыгійскае
харв. – харвацкае
хецк. – хецкае
чэшск. – чэшскае
шв. – шведскае
швейц. – швейцарскае
яцв. – яцвяжскае

[1] Гл.: Топоров В. Об одном архаическом индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре – **svent-* // Языки культуры и проблема переводимости. Москва, 1987. С. 184-252.
[2] Гл.: Клімчук Ф. Да пытання аб палеска-арыйскіх (інда-іранскіх) сувязях // Арэалогія: Праблемы і дасягненні. Тэзісы дакладаў міжнароднай навуковай канферэнцыі, Мінск, 25 – 27 траўня 1993 г. Мінск, 1993. С. 34-35.
[3] Баюн Л. Фрако-анатолийские языковые связи в сравнительно-исторической перспективе // Античная балканистика. Москва, 1987. С. 5.
[4] Moore C. H. On the Origin of the Taurobolium // Harvard Studies in Classical Philology. 1906. Vol. 17. P. 43-48.
[5] Трубачев О. О синдах и их языке // Вопросы языкознания. 1976. № 4; Трубачев О. Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье // Вопросы языкознания. 1977. № 6. С. 13-31; Трубачев О. Indoarica в Северном Причерноморье. Источники. Интерпретация. Реконструкция // Вопросы языкознания. 1981. № 2. С. 3-21; Трубачев О. INDOARICA в Северном Причерноморье. М., 1999.
[6] Гл., у прыватнасці: Kosambi D. D. The Vedic «Five Tribes» // Journal of the American Oriental Society. 1967. Vol. 87. №. 1. P. 33-39; Murthy S. S. N. The Questionable Historicity of the Mahabharata // Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS). 2003. Vol. 10. №. 5. P. 1-15.
[7] Ibid. P. 34.
[8] Тамсама. P. 38.
[9] Параўн. «*звярыны звычай маюць*» у «Аповесці мінулых гадоў» у дачыненні да паўночных (!) суседзяў цывілізаваных паляна ў.
[10] Гл.: Bloomfield M. A Vedic Concordance. Baltimore, 1906.
[11] Фасмер III, 312.
[12] Витчак К. Скифский язык: опыт описания // Вопросы языкознания. 1992. № 5. С. 58.
[13] Scherer A. Gestirnnamen bei den indogermanischen Völkern. Heidelberg, 1953. S. 61-62; Витчак К. Т. Скифский язык... С. 57.
[14] Pokorny 799.
[15] Грушевський М. Історія України-Руси. Т. І. Розд. ІІІ. С. 9.
[16] Фасмер II, 411-412.
[17] Іловайский Д. Разысканія о начал Руси. 1882. С. 68.
[18] Golb N., Pritsak O. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Ctntury. Ithaca; L., 1982. P.54. Таксама: Топоров В. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. Москва, 1989. С. 30.
[19] Гл., напрыклад: Tilak B. The Arctic Home in the Vedas. Bombay, 1903; Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. Москва, 1983.
[20] Зімовыя песні. Мінск, 1975. С. 422.
[21] Віцьбіч Ю. Плыве з-пад Сьвятое Гары Нёман. Рэпрынтнае выданне. Мінск, 1995. С. 35.
[22] Валачобныя песні. Мінск, 1989. № 34.
[23] Beekes R. S. P. The Origin of the Etruscans // Mededelingen van de Afdeling Letterkunde. Deel 66. №. I. P. 49.
[24] Ibid. P. 10.
[25] Lincoln B. The Indo-European Myth of Creation // History of Religions. 1975. Vol. 15. №. 2. P. 121-145.
[26] Chrimes K. M. T. Herodotus and the Reconstruction of History // The Journal of Hellenic Studies. 1930. Vol. 50. Part 1. P. 89-98.
[27] Гл., напрыклад: Жлутка А. Пра магчымасць і перспектывы кельцкай

этымалогіі назваў «Русь» і «Літва» // Belarus – Ěire = Belarus – Ireland = Беларусь – Ірландыя = Беларусь – Ирландия: Матэрыялы навуковага семінара «Беларуска-ірландскія гістарычна-культурныя сувязі» (Мінск, 1999). Мінск, 2000. С. 25-35.

28 Еременко В. Процесс латенизации археологических обшностей позднего предримского времени Восточной Европы и сложение зарубинецкой культуры. Автореферат канд. ист. наук. Ленинград, 1990.

29 Еременко В. Процесс латенизации археологических обшностей позднего предримского времени Восточной Европы и сложение зарубинецкой культуры. Автореферат канд. ист. наук. Ленинград, 1990; Рассадзін С. Землі амаль невядомыя: Будучая Беларусь паводле антычных манускрыптаў. Менск, 1996.

30 Дзермант А., Санько С. Этнагенез беларусаў: навука і ідэалогія // Arche. 2005. № 5. С. 252-253.

31 Rimša V. Trakų-baltų leksikos bendrybės (pagal dabartinių Balkanų kalbų medziaga) // Leksikos ir sintaksės klausimai. Šiauliai, 1974. L. 72-73.

32 Feist Sigmund. The Origin of the Germanic Languages and the Indo-Europeanising of North Europe // Language. 1932. Vol. 8. №. 4. P. 248.

33 Нажаль, тут няма магчымасці спыніцца на кульце быка ў Фракіі, але ён займаў цантральнае месца ў фракійскім дыянісізме і арфізме.

34 Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. Москва, 2004.

35 Тамсама. С. 65.

36 Тамсама.

37 Gudavičius E. «Lietuvos» vardas XI a. – XX a. I pusės šaltiniuose // MADA. 1983. T. 3(84). P. 82.

38 Kazakevičius V. Baltų-hunų ryšių liudininkė // Muziejai ir paminklai. Vilnius, 1983. T. 5. P. 59-62; Gudavičius E. Baltų gentys V – VIII amžiuje. Rašytiniai šaltiniai apie to meto baltus // Lietuvių etnogenezė. Vilnius, 1987. P. 126.

39 Šimėnas Valdemaras. Legenda apie Videvutį ir Brutenį (legendos šaltinių klausimu) // Prūsijos kultūra. Vilnius, 1994.

40 Ibid.

41 Веселовский А. Из истории романа и повести. Вып. 2. Славяно-романский отдел // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 44. №3. Санкт-Петербург, 1888. Приложение. С. 216.

42 Топоров В. Галинды в Западной Европе // Балто-славянские исследования. 1982. Москва, 1983. С. 129-140.

43 Седов В. Голядь // Iš baltų kultūros istorijos. Вильнюс: Diemedis, 2000. 75-84.

44 У аспекце сакралізацыі княскай улады цікавасць уяўляюць літ. *taurà*, *taurýbė*, *taurùmas* ‘шляхетнасць, крывічэслівасць (ад ‘чэснай крыві’ або ‘гонар крывёю (паходжаннем)’, не ад крывічоў)’, *taurùs* ‘шляхетны, крывічэслівы’, *taurúoti* ‘мець поспех, квітнець’ пры *taũras* ‘тур; бык, бычок’, *taurė* ‘кубак, келіх’ (< *‘рог’*). Рагатыя шаломы вікінгаў, верагодна, маюць тое самае сімвалічнае і магічнае значэнне, што і рагатыя шаломы фракійцаў, і інш.

45 Lincoln B. The Indo-European Myth of Creation // History of Religions. 1975. Vol. 15. №. 2.

46 Легенды і паданні. Мінск, 1983. С. 79.

47 Санько С. Бай // Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2006. С. 39-41; Санько С. Стаўры і Гаўры // Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2006. С. 488-489.

48 Полное собрание русских летописей. Т. 37. Устюжские и вологодские летописи XVI–XVIII вв. Ленинград, 1982. С. 61.

ПАГАНСТВА АБО ТРАДЫЦЫЯ?

Лянкевіч А. Паганства (Pagan). Kaunas: Arx Baltica, 2010.

Выхад фотаальбома Андрэя Лянкевіча «Паганства» («Pagan»), безумоўна, знакавая падзея. Ці не ўпершыню ў Беларусі з’явілася вельмі якаснае выданне гэткага кшталту, якое прэтэндуе на дакладнае візуальнае адлюстраванне ўсё яшчэ жывой паганскай традыцыі. Прынамсі, сам аўтар менавіта гэтак яго пазіцыянуе.

Таксама ў шматлікіх анонсах выдання і інтэрв’ю з нагоды яго з’яўлення аўтар казаў пра незвычайнае захапленне ад знаёмства з гэтай традыцыяй, правадніком у якую для яго стала

вядомы этнограф і фалькларыст Ірына Мазюк. Уласна тое, што пабачыў модны менскі фатограф праз аб’ектыў, ён і акрэсліў таямнічым, але досыць спрэчным словам «паганства».

Мабыць, не ў апошнюю чаргу гэта было зроблена з рэкламных мэтаў, каб прывабіць экзотыкай можа і не столькі беларускага спажыўца, як замежнага, якому ва ўласным звыштэхналагічным свеце бракуе архаікі і прымардыяльнага сакруму. Пакінем гэтыя матывы на сумленні фотамастака, але нас цікавіць найперш сутнасць, тое, што хаваецца за гучным азначэннем.

У кнізе прадстаўлены досыць цікавы зрэз абрадавых практык, традыцыйнага побыту, культавых месцаў, а таксама сакралізаваныя прыродныя з’явы пераважна з паўднёвай часткі Беларусі. Дарэчы, для народнай абраднасці і рэлігійнасці рэгіянальная лакалізацыя вельмі важная, бо любая этнічная традыцыя, тутэйшая ў тым ліку, паводле вызначэння рэгіянальная і можа істотна розніцца адна ад адной. У гэтым сэнсе беларускай Поўначы звычайна не шанцуе, і не гэтак праз брак адпаведнай фактуры, як праз стэрэатыпы яе адсутнасці і нястачу людзей, якія б рупліва яе збіралі і прапагандавалі.

Бясспрэчна, пераважная бальшыня з таго, што можна ўбачыць у кнізе, у пэўнай ступені звязана з тыпалагічна дахрысціянскімі, паганскімі вераваннямі і абрадавай практыкай. Але нельга не зважаць і на відавочныя хрысціянскія атрыбуты (крыжы, абразы, пахаванні), у звязку з чым саму гэтую сінкрэтычную культуру вясковага люду спецыялісты часта называюць *народным хрысціянствам*. Зрэшты, гэта такое ж штучнае азначэнне, як і вынайдзенае вельмі даўно крытыкамі пракаветнай рэлігійнасці *паганства*. Калі ўжо працягваць гэты шэраг азначэнняў, то найбольш адэкватным у нашым выпадку здаваўся б тэрмін *Традыцыя* як арганічнае спалучэнне язычніцкага зместу, міфа-паэтычнага светапогляду і хрысціянізаванай формы. І гэтая рэальная, жывая Традыцыя, якой яна паўстае на здымках у альбоме, ужо не можа быць разарваная і разабраная на цэглікі. Традыцыя шырэйшая за якую-кольвек рэлігію. Яна самадастатковая. І адэкватны погляд на Традыцыю можа быць толькі традыцыяналісцкім.

Вяртаючыся да паганства як канцэптуальнага стрыжня гэтай кнігі, хацелася б зацеміць яшчэ адну вельмі важную рэч – патрэбу карэктнага разумення самой гэтай рэлігійнай і культурнай з’явы.

На жаль, дахрысціянская традыцыя часта паўстае ў скажоных і карыкатурных вобразах, якія нібыта павінны сведчыць пра яе адсталасць у параўнанні з прагрэсіўнымі монатэістычнымі дактрынамі. Часам і проста агульныя веды пра паганства ёсць адлюстраваннем тых ці іншых ідэалагічных, навуковых міфаў або слабой абазнанасці ў прадмеце.

Прыкладам, ва ўводным тэксце да альбома Святлана Паляшчук, канстатуючы павярхоўнае знаёмства гарадскога жыхара сучаснай Беларусі з паганствам, між іншым сама зацямляе: *«Маланка – гэта злосны Бог... Людзі пакланяліся пням і камяням, сонцу і грымотам, звярам і птушкам, раслінам і вадаёмам, шанавалі іх, баяліся і прасілі дапамогі».* Вядома, што маланка не была ніякім злым богам, але міфалагічным атрыбутам Грымотніка, які часта выкарыстоўваў яе ў змаганні са сваім змеепадобным супернікам. Зрэшты, сама логіка падзелу дзейных у Сусвеце сілаў на «дабро» і «зло» не зусім рэлевантная да традыцыйнай касмалогіі. «Зло» – гэта тое, што адбываецца не ў свой час і не на сваім месцы, тое, што парушае межы і пагражае касмічнаму суладдзю.

Гэтае суладдзе, то-бок арганічная ўзаемасувязь макра- і мікракосмасу, было тым прынцыпам, на якім грунтавалася ўшанаванне (не пакланенне, а менавіта ўшанаванне) розных прыродных, культурных і сацыяльных з'яваў. Тут вялося не пра прыярытэт *Ствараэння* перад *Творцам*, але пра іх анталагічнае адзінства. І граху ідалапаклонства ў гэтым было не больш, як ва ўшанаванні Хрыста на крыжы або абразоў са святымі ў цэрквах ды касцёлах.

Таксама варта памятаць, што паганства – гэта не толькі традыцыйная культура вясковага люду, хоць яны часам і ўяўляюцца тоеснымі праз большую кансерватыўнасць вяскоўцаў. Але гэта рэлігійнасць «трэцяй функцыі», паводле Жоржа Думезіля. Ёсць яшчэ ваярскі этас, які вельмі адрозніваецца ад хрысціянскага, касмалагічна-тэалагічная веда як асяродак этнафіласофіі.

Кніга мае быць вельмі карыснай г. зв. раднаверам, прыхільнікам *New Age* ды іншых квазіпаганскіх плыняў як пераканаўчы аргумент на карысць таго, што нашу рэальную, а не прыдуманую Традыцыю не заменяць спекуляцыі на язычніцкай або славянскай тэме. Праўда выглядае іначай, і яе аблічча хаця б часткова паўстае на старонках гэтага выдання.

У альбоме досыць удала праз «прасторавую» прывязку кадраў і саму візуальную падачу паказанае тэмпаральнае вымярэнне Традыцыі, то-бок каляндарнае кола, традыцыйныя святы і адпаведныя ім абрады («Жаніцьба коміна», «Калядны», «Гуканне вясны», «Юр'е», «Куст», «Купалле», «Жніво» ды інш.). Улучанасць у каляндарна-абрадавую сістэму – адна з найбольш важных акалічнасцяў для чалавека Традыцыі. Сямейныя (на жаль, у кнізе зусім не прадстаўленыя) і грамадовыя святы былі тым скрыжаваннем вертыкальных і гарызантальных ліній Кону, якія дазвалялі падтрымліваць уласную ідэнтычнасць і жыццяздольнасць. Вядома, кожнае свята і абрад былі таксама паўтарэннем боскага першапрэцэдэнту, які забяспечваў трывалае ды гарманічнае існаванне ўнутры супольнасці і з навакольным светам.

Аднак кніга не пазбаўленая фрагментарнасці, прыкладам, вельмі мала ў ёй прадстаўлены локус сакральных і культавых месцаў, вельмі істотны для традыцыйнай супольнасці. Гэта шанаваныя прошчы, крыніцы, святыя дрэвы, камяні. Для поўнай карціны не стае менавіта адпаведнага па змесце і аб'ёме сакральна-геаграфічнага матэрыялу. Мабыць, і выявы жывёльных чучалаў, якія павінны былі прэзентаваць заалагічны код міфалагічнай свядомасці, не найлепшая для гэтага ідэя.

Аддаючы належную пашану А. Лянкевічу за ягоную майстэрскую працу ды яе выданне, а таксама тым, хто яму дапамагаў у гэтым, тым не менш застаецца дзіўнае адчуванне таго, што атрымаўся не «рэкламны праспект» Традыцыі, а рэквіем па ёй. Натуральна, мы зусім не падазраем у падобных намерах асобаў, што рэалізавалі гэты праект, улучаючы дызайнера, які яўна перабраў з чорным колерам у аздабленні, але дазволім сабе абгрунтаваць гэтую думку.

Фактычна, альбом «Паганства» – гэта сведчанне апошняй стадыі крызісу, які разам з мадэрным грамадствам даўно прыйшоў у тутэйшую традыцыйную вёску. Але Традыцыя нават у сваіх найбольш архаічных формах аказалася ў нас вельмі жывучай, і гэта выразна засведчыў А. Лянкевіч. У наступныя дзесяць-дваццаць гадоў сівы валун вясковай культуры, якую нам яшчэ пашчасціла ўбачыць на ўласныя вочы, канчаткова схаваецца пад лясным мохам, сыдзе ў нетры... Гэта не значыць, што гэтая культура знікне, бо ўдалося ды яшчэ, без сумневу, удасца шмат занатаваць, зафіксаваць, захаваць, знайсці, адкрыць. Толькі гэта ўжо будзе іншы свет. Свет, дзе будуць запатрабаваныя нячасавыя прынцыпы Традыцыі і дзе на даўняй аснове трэба будзе ствараць яе новыя формы.

Мы спадзяёмся, што і гэты альбом стане нейкім ланцугом паміж гэтымі двума светамі, хай ён і прызначаны для пачатковага знаёмства і ўводзінаў у даўні свет Традыцыі. Толькі ведаючы і шануючы гэты свет, можна праз адчуванне, усведамленне і творчасць нібы ў штогадовым рытуале аднавіць яго наноў. ✸

АЛЯКСЕЙ ДЗЕРМАНТ

ФІЛАСОФІЯ ВАЯРА

«Герой», рэжысёр Чжан Імоў. Кітай – Ганконг, 2002 г.

«Герой» рэжысёра Чжана Імоў – вельмі відовішчны фільм. Кожны эпізод дэманструе сваю палітру, якая адлюстроўвае і падкрэслівае эмацыйны характар падзеяў. Можна заўважыць, што пры ўсёй колеравай насычанасці, колераў не вельмі шмат, няма лішніх плямаў і блукаючых адценняў, кожная фарба на сваім месцы і зззяе чысцінёй. Колеры, паводле задумы рэжысёра-мастака, аздабляюць пачуцці персанажаў, і менавіта гэтая чысціня фарбы цудоўна адлюстроўвае эмацыйны стан ваяра.

Героі фільма, можа здацца, халодныя і бяздушныя, іх твары адасобленыя. Але іх беспачуццёвасць – толькі павярхоўнае ўражанне. Як і ў колеравай гаме фільма, у іх душах няма брудных адценняў і калейдаскапічнага хаосу, але ёсць глыбокі рух. Каханне Зламанага Мяча і Лётаючага Снегу – не мітусня палавых рухаў, сюсюканне або дробнай рэўнасці. Гэта не віхуры, якія ўздымаюць у падваротніцах апалае лісце і смецце, а магутныя вятры, што рухаюць франты светлых аблокаў або перуновых

хмараў. Нават у першым, непраўдзівым аповедзе Безыменнага, дзе закрануты Зламаны Меч нібыта здраджвае сваёй каханай, а тая ў адказ забівае яго, рухі герояў пазбаўленыя хістанняў і гістэрычнасці, уласцівай пераважнай бальшыні галівудскіх фільмаў, калі эмацыйны трэмар прапануецца гледачу як спачувальная або нават крывічэслівая лінія паводзінаў. Лётаючы Снег не ўчыняе гістэрыкі, а проста забівае Зламанага Мяча. Пакуты не могуць не выявіцца, але і яна намагаецца адпомсціць без подласці ды шляхетна, хоць і безвынікова.

Але Імператар не верыць гэтаму аповеду, бо людзі, здатныя гэтак па-майстэрску абыходзіцца з мячом, каб *«3000 адборных вяроў не змаглі іх спыніць»*, ужо не могуць мець нізкіх пачуццяў і рабіць нават нагэтулькі нягодныя ўчынкі. Гэта мана.

«Герой» – насычаны фільм, хаця персанажы гавораць мала і рухаюцца вельмі ашчадна. Безыменны 10 гадоў вучыў адзіны рух, і яго майстэрства бою мячамі, якое ён дэманструе ў фантастычным двубоі з Нябесным, тут выглядае на збочны вынік. Ён выконвае адзін бездакорны, няўлоўны і пераможны ўдар, для якога вяр няўхільна шукае час і месца. Персанажы фільма кажуць мала, але ніводнае слова не можа быць прапушчанае: яно напоўненае незаменным сэнсам у агульнай структуры. Няма лішніх пытанняў і празмерных тлумачэнняў – словы толькі дапамагаюць здзейсніцца таму, што мусіць здарыцца. Нават угаворваючы Безыменнага адмовіцца ад сваіх планаў, Зламаны Меч нешматслоўны і звяртаецца да духа Безыменнага, рысуючы для таго на пяску «тры словы».

Гэта – два аспекты гранічнага ваярскага стану, што маюць адзіны корань: парадак пачуцця, але не беспачуццёвасць; выверанасць і лаканічнасць дзеяння, але не бяздзеянне. Сярод мужчынаў, якія шукаюць бітваў, вялікай папулярнасцю карыстаецца фільм «Байцоўскі клуб». Але гэта фільм менавіта пра байцоў, а не пра ваяроў. Байцы шукаюць ваярскі стан у пераадоленні болю і асалоды – пераадоленні і падпарадкаванні пачуццяў. Вяр – гэта той, хто падпарадкаваў пачуцці. Не забіў іх, як робяць больш не здатныя да кіравання, але змусіў іх вырасці з дробных формаў у чыстую канцэнтраваную сілу, якая поўніць ветразі дзеяння. Гэтае падпарадкаванне – не гэтак нейкаму «самому сабе», як найперш – вялікай мэце, што стаіць *над* «самім сабой».

У адрозненне ад мітуслівасці ў стандартных баевіках або меладрамах, кожнае дзеянне ў фільме выверанае, займае сваё месца і выкананае дасканала, нібы ў сцяну дома ўкладваецца важкая цагліна. «Герой» напоўнены гэтай вагою, канцэнтраваным чынам і адказнасцю. Але гэтая вага не можа з'явіцца проста так: як і ўсялякая матэрыя, яна канцэнтруецца вакол нейкага цэнтра гравітацыі. Для вяра гэта – вялікая мэта, якая ўпарадкоўвае яго жыццё нагэтульку, што ўсё, нават дробныя рухі, арыентуюцца ў адзіным кірунку і знікаюць, стачыўшыся ў адно вялікае.

Для чатырох галоўных герояў фільма гэткай мэтай было змаганне з Імператарам, захопнікам іх родных земляў. Прэфект акругі, *«мабыць, найніжэйшая пасада ва ўсім Цынь»*, ставіць сабе за мэту біцца з Імператарам, якога за мурамі крэпасці ахоўваюць тысячы элітных жаўнераў. Бясспрэчна, для простага жыхара Жао гэта звыш-мэта. Дзесяць гадоў ён канцэнтраваўся на тым, каб дасягнуць яе.

Гэтак і Зламаны Меч з Лётаючым Снегам, што ўдвух прабіліся скрозь шматлікую ахову, здзейснілі важкі ўчынак, годны іх ваярскага духу, ледзь не расплаціўшыся жыццём.

Што ж чакае іх у канцы?

Амаль дасягнуўшы сваёй далёкай мэты, Зламаны Меч спыняецца і сыходзіць. Безыменны, прайшоўшы доўгі і складаны шлях, ужо маючы простую магчымасць забіць, пакідае Імператара жывым і гіне сам. Але не слабасць або баязлівасць прадухіліла іх помсту.

Вяр, дасягнуўшы вышэйшага стану, перасягнуў сябе і сваё ваярства. Вяр набывае *разуменне*, у якім патанае ўсялякая малая мэта кшталту помсты.

Зламаны Меч, дайшоўшы да вяршыні, змог убачыць і нарэшце зразумець вялікую задуму Імператара: *«усё пад Небам»*. У момант яго пераасягання сябе самога на экран падае заслона. Гэтае разуменне ўзняло яго «пад Неба», дзе ён змог убачыць тое, што можа бачыць Імператар, а не просты жаўнер. Той жа ўздым здзяйсняе і Безыменны ды, без ваганняў губляючы ў Перасягненні сваё цела, прабітае стрэламі, вырастае духам.

Зламаны Меч, які змог застацца жывым, не страціў свайго ваярскага мастацтва, не стаў нягеглым або слабым. І ён нават згубіў сваю вялікую мэту. Замест гэтага ён знайшоў новы погляд на свет, новае ўсведамленне і новы шлях. Мэта аказалася толькі прынадай для таго, каб заахвоціць іх рухацца.

Безыменны, здзейсніўшы Перасяганне, аддаў за гэта сваё жыццё. Лётаючы Снег таксама аддала сваё жыццё за тое, каб два гэтыя мужчыны змаглі перасягнуць сябе. Яна аддала сваё жыццё двойчы. Жанчына-вяр, калі разумець пад «ваяром» чалавека з унутраным парадкам і нязломнай мэтаскіраванасцю да вялікага, не выглядае агідна не па-жаноцку, як могуць выглядаць жанчыны-

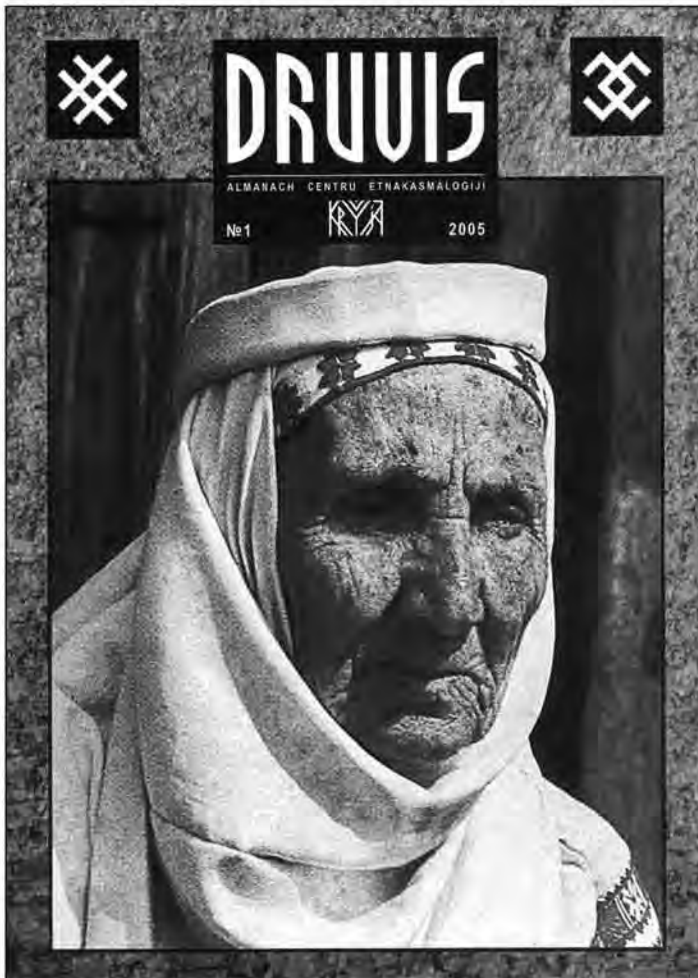
байцы. Фізічныя здольнасці і валоданне зброяй аказваюцца адно інструментамі, прыступкамі да перасягання, але не адзіным шляхам да яго.

Прычым асноўным памагатым у гэтым выступае Імператар, вышэйшая мэта якога – пабудова адзінай імперыі – хай і праз нянавісць, але вабіць за сабой людзей, што імкнуцца да вялікага. Спрабуючы проціdзейнічаць вялікаму суперніку, ваяр набывае вялікую сілу. Імператар, які валодае *разуменнем*, гэткім чынам падзяляе яго нават *са* сваімі ворагамі. І перад аблічам смерці таксама набывае новую грань разумення, абвяшчаючы вышэйшым дасягненнем майстра *«адсутнасць мяча ў сэрцы»*, калі ваяр перастае быць ваяром і нясе мір людзям.

Гэты ідэал, аднак, успрымаецца многімі як заклік да міралюбства. Яны забываюць, што для таго, каб дасягнуць гэтага стану, ды не ў розуме або на паперы, а сваім праўдзівым дзейсным духам, чалавек павінен *сапраўды* прайсці і перасягнуць усе папярэднія стадыі: «адзінства мяча і чалавека», «прысутнасць мяча ў сэрцы», і толькі тады «адсутнасць мяча і ў руцэ, і ў сэрцы майстра» можа стаць не адмовай ад дзеяння і пацыфісцкай баязлівасцю слабых, што ўцякаюць ад вайны, а перасяганнем моцнага, які набыў новы маштаб сілы, перад якім сіла мяча, што ў руцэ, што ў сэрцы, становіцца пройдзеным, ніжэйшым станам. ✸

ЯГОР ЧУРЫЛАЎ

Увага! У наяўнасці ёсць папярэднія нумары альманаху. Замовіць іх можна непасрэдна ў рэдакцыі.
Пішыце на электронны адрас: kryuja@gmail.com або паштовы адрас: а/с 342, Менск, 220050.



DRUVIS № 1. 2005 — 276 с.

- *Сяргей Санько.* Імёны бацькаўшчыны. Крыўя
- *Аляксей Дзермант.* Крывічы. Гістарычна-этнагенетычны нарыс
- *Тодар Кашкурэвіч.* Касмаграфія і тапаграфія ў крыўскіх легендах пра камяні-краўцы ды пра паходжанне рэк Вялля (Нярыс) і Бярэзіна
- *Віктар Корбут.* «Мы – ратаі святла, крывічы»: тры вякі крыўскай ідэі
- *Людміла Дучыц.* Крыўска-літоўска-латышскія паданні пра культавыя камяні
- З крыўскіх (беларускіх) балтызмаў
- *Уладзімер Лобач.* Беларуская традыцыйная культура і хрысціянская царква ў XIX – пачатку XX стст.
- *Міхаіл Кацар.* Паганскае капішча ў Менску ў XIX – пачатку XX ст.
- *Джон Дэй.* У пошуку нашых лінгвістычных продкаў. Няўлоўныя вытокі індаеўрапейцаў
- *Сяргей Санько.* Балцкая тэма
- *Андрэй Насута.* Харызма тутэйшасці
- *Мікалай Шкіранда.* Еўрапейская «новая правіца» і беларуская перспектыва
- *Таміслаў Суніч.* Паганцы ў свецкім грамадстве
- *Ален дэ Бенуа.* Зварот да дэмакратыі: даўніна і сучаснасць

DRUVIS № 2. 2008 — 242 с.

- *Сяргей Санько.* Этнахаронім Літва / Lietuva як этымалагічная і семасіялагіяная праблема
- *Людміла Дучыц.* Этнакультурная сітуацыя на тэрыторыі Беларусі ў канцы I – пачатку II тыс. (паводле археалагічных матэрыялаў)
- *Юрый Унуковіч.* Традыцыйныя веранні і міфалагічныя ўяўленні беларускіх літоўцаў
- *Дайва Вайткявічэне, Тацяна Валодзіна.* Народная медыцына беларусаў і літоўцаў
- *Аляксей Дзермант.* Адраджэнне традыцыйнай этнічнай рэлігіі ў Беларусі
- *Тодар Кашкурэвіч.* Літоўская дуда. Інструмент-міф.
- *Ёнас Лаўрынавічус.* «Даўняя Літва» як чыннік цывілізацыйнай ідэнтычнасці сучасных беларусаў і літоўцаў
- *Дайнюс Разаўскас.* Белы вершнік з узнятым мячом на чырвоным фоне. Сімволіка герба Вялікага Княства Літоўскага
- *Юліус Эвола.* Паганская духоўнасць каталіцкага сярэднявечча
- *Кірыла Карлюк.* Magnus Dux Haereditarius: праблема легітымнасці літоўскай манархіі ў XVI – XVII стст.
- *Ален дэ Бенуа.* Ідэя імперыі
- *Гінтарас Берасрявічус.* Чароўнасць літоўскай імперыі

Пазнаёміцца з поўным зместам папярэдніх нумароў можна на нашай сеціўнай старонцы www.kryuja.org

Рэдакцыя альманаху «Druvis» шчыра ўдзячная за дапамогу і падтрыманне Алегу Краўцову, Яўгену Барышнікаву, Дзянісу Быханькову, Андрэю Вайцяховічу, Таццяне Валодзінай, Арлену Кашкурэвічу, Ігару Мацюнову, Ігару Грачышку, Кірыле Карлюку, Паўлу Саламевічу, Кацярыне Казачонак, Андрэю Кандрацьеву, Святлане Клепікавай, Міхалу Крычале, Аляксею Ластоўскаму, Сяргею Лескецю, Аляксандру Мядзведзеву, Андрэю Прохараву, Дзянісу Раманюку, Змітру Скварчэўскаму, Галляшу Сяляве, Андрэю Храпавіцкаму, Надзеі Храпавіцкай, Ягору Чурылаву, Антону Шаблыку

Almanacho «Druvis» redakcija dėkoja Edminui Bagdonui, Gvidui Koverai, Vitai Naujokaitytei Dainiui Razauskui, Jonui Vaiškūnui, Dariui Vitkauskui už pagalbą bei palaikymą

У наступным нумары альманаху «Druvis»:

- Vilnius, Wilno, Вільня: места і міф
- Вільня – святы горад
- «Крывыя» гарады ў індаеўрапейцаў
- Багі індаеўрапейцаў
- Аб крывіцкім элеменце і крывіцкай перспектыве
- Пра культуру і мову крывічоў у VIII – XI стст.
- Дахрысціянская пісьмовасць у Беларусі
- Ідэя Поўначы
- «Паўночны рэнесанс»: яго спецыфіка ў рэгіёне ВКЛ
- Тутэйшая інтэгральная Традыцыя
- Кансерватыўная рэвалюцыя: вобразы палітычнай эсхаталогіі
- Дарыйскі стыль